فهمي هويدي

الإسلام والديمقراطية

الطبعـة الأولـى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

النـاشر : مركز الأهـرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهـرام - شارع الجلاء - القاهرة
تليفون ٥٧٤٧٠٨٣ - تلكس ٩٢٠٠٢ يو ان

تصميم الغلاف
عبد الغنى أبو العينين

المحتـــويات

صفحة

☐ تقـــديم : الإسلام والديمقراطية .. أو الطوفان ٥

☐ **القسم الأول : إشكالية الآخر** ١١

١ – عبء التاريخ والتقاليد ١٣

٢ – لأنه أرادنا مختلفين ؟ ٢٢

٣ – آيات السيف ! ٣١

٤ – الاختلاف الذى لابد منه ! ٤٠

٥ – التمذهب والتعصب والتخلف ! ٤٨

٦ – فض الاشتباك الفكرى بين المسلمين ٥٥

٧ – حزب الله ؟! ٦٤

٨ – التعددية السياسية وشبح الفتنة ٧١

٩ – الأحزاب مذاهب فى السياسة ٧٨

١٠ – المعارضة حق .. وواجب أيضاً ٨٦

☐ **القسم الثانى : الإســلام والديمقــراطية** ٩٥

١ – نعم للديمقراطية .. ولـكن ! ٩٧

٢ – الأعمدة السبعة للنظام الإسلامى ١٠٣

٣ – هكذا تمارس الأمة ولايتها ١١٤

٤ – يتفقان نعم .. ويختلفان أيضاً ! ١٢٣

٥ – هل الديمقراطية كفر حقاً ؟ ١٣٤

٦ – شرعا : يجوز تعدد الأحزاب ١٥٠

٧ – اختبار تداول السلطة ١٦٤

□ **القسم الثالث : على طاولة الحوار** ١٧٣
١ – الاستبداد أصل الداء ١٧٥
٢ – السؤال الغلط : دينية أم مدنية ؟ ١٨٤
٣ – دفاع عن المجتمع المدنى ١٩٢
٤ – الفصل بين العقيدى والحضارى ٢٠٠
٥ – الأغلبية المفترى عليها ٢٠٨
٦ – دولة الإسلام لا تبدأ بالحجاب ! ٢١٥
٧ – تأبيد الحكم ليس سنَّة ! ٢٢٢
٨ – خطاب فى الكفر والظلم ٢٢٩
٩ – الاستقلال قبل الإسلام ٢٣٨
١٠ – حيرة الإسلاميين ! ٢٤٥
١١ – مكاشفة لابد منها ٢٥٢
١٢ – شجون ديمقراطية ٢٦١
١٣ – ضرورة الحزب الإسلامى ٢٦٩

تقـــديم

الإسلام والديمقراطية .. أو الطوفان

لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام ، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية . إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة ، وبغير الديمقراطية – التى نرى فيها مقابلا للشورى السياسية – يحبط عملها .

بسبب ذلك ، فإننا نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل « المعلوم بالضرورة » من أمور الدنيا ، إذا جاز التعبير . ومن باب الجدل فقط نقول إنه فى أتعس الظروف وأبأسها إذا لم يكن لتلك المصالحة المنشودة محل أو سبيل ، فينبغى أن « نخترعها » بأى شكل كان !

ذلك بيان نورده ونشدد عليه فى المبتدأ ، ونحن نشهد الجدل واسع النطاق الدائر الآن فى أوساط عديدة ، عربية وغربية ، حول علاقة الإسلام بالديمقراطية . نعم هو جدل مستمر منذ بداية الثمانينات عندما شاركت الجماعات الإسلامية فى الانتخابات النيابية ، فى مصر خاصة ، لكن القضية أصبحت محط الأنظار بصورة أكثر حدة فى السنوات الأخيرة ، خصوصاً حين بدا أن « الجبهة الإسلامية للإنقاذ » على وشك الفوز فى انتخابات الجزائر ، التى جرت فى شهر ديسمبر ١٩٩٠ ، فيما نسبت تصريحات إلى بعض رموز وأعضاء جبهة الإنقاذ أعلنوا فيها أنهم يرفضون الديموقراطية .

وبصرف النظر عن مدى صحة تلك التصريحات ، أو مدى دقتها فى التعبير عن موقف الجبهة من تلك المسألة الدقيقة ، فالشاهد أن الكلام على علاته أحيط بهالة إعلامية ضخمة ، رسخت فى الأذهان انطباع التناقض بين الإسلام والديمقراطية . ومازلت أذكر فى هذا الصدد أنه عندما ظهرت النتائج الأولية لفرز الأصوات فى انتخابات الجزائر ، وظهر أن جبهة الإنقاذ حققت فوزاً عالياً ، فإن راديو لندن قدم للحدث فى نشرته الإخبارية قائلاً : « إن الناخبين فى الجزائر اختاروا الإسلام بديلا عن الديمقراطية » !

ومع تصاعد المد الإسلامى فى كل مكان بصورة لافتة للأنظار ، وفى ظل زيادة الوعى العالمى بقضية الديمقراطية ، بعد انهيار أهم معاقل الحكم الشمولى فى المعسكر الاشتراكى ، فقد احتلت قضية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية مكاناً بارزاً فى اهتمامات مختلف مراكز البحث ودوائر الإعلام ، وقبل الاثنين محافل القرار السياسى فى كل مكان تشتم فيه رائحة الإسلام أو المسلمين .

●

تفوق الحصر تلك الدراسات والتحليلات الغربية التى تناولت الموضوع ، ومال أكثرها إلى تقرير التناقض بين الإسلام والديمقراطية . ومازلت أذكر فى هذا السياق مقالا نشرته فى شهر مارس ١٩٩٢ صحيفة « واشنطون بوست » ، كان عنوانه : « الإسلام والديمقراطية لا يتفقان » . وفيه قرر كاتبه « عموس برلموتر » أن أحداث الجزائر لا تثير فقط قضية الديمقراطية فى العالم الثالث أو الدول الإسلامية ، كما يتصور البعض ، ولكن المسألة الأهم التى تثيرها تلك الأحداث هى حقيقة موقف الإسلام ، الذى اعتبره الكاتب « مخاصما للديمقراطية بطبيعته ومحقرا لها » !

قد نعذر الباحث الغربى ونتفهم أسباب انطباعاته السلبية ، التى يتداخل فيها تأثير التاريخ مع كثافة الإعلام المضاد . لكن الذى يدهشنا حقا أن يقع نفر من الباحثين العرب فى ذات الالتباس ، ويذهبوا فى تقدير الخصومة أو القطيعة ذات المذهب . وهو ما نلاحظه فى كتابات عديدة توالت فى السنوات الأخيرة سواء بعد انهيار المشروع الاشتراكى ، أو بعد إعصار الجزائر . حيث بدأ السؤال « ما العمل ؟ » يبرزّ منذ ذلك الحين ، منصبا بالدرجة الأولى على ما تبقى من خيارات للمستقبل .

وجدناهم يتحدثون عن الخيار الليبرالى والقومى ، ويتغزلون فى الاثنين . لكن الخيار الإسلامى إذا ذكر فإنه يوصف مرة بأنه « غيبى » ومرة بأنه « سلفى » ومرة بأنه « ظلامى » ، فى إيحاءات واضحة الإشارة للتنفير منه ، واستبعاده فى نهاية المطاف .

وفى ندوات عدة شاركت فيها لاحظت أن إخواننا هؤلاء يتحاشون ذكر الإسلام بكل وسيلة ، ويصابون بحساسية مفرطة إذا ما « زلّ » لسان أحد من الجالسين بالإشارة إليه . حدث ذلك مرة ، فانبرى أحدهم مشهرا « الفيتو » ضد ما أسماه « بالدولة الدينية » ، ومكررا على أسماعنا كل ما قاله الغربيون فى مثالب سلطة الكنيسة فى العصور الوسطى .

وفى مستهل عام ١٩٩٢ عقدت بالقاهرة ندوة حول « خيارات المستقبل » ، وعندما قلت إن الإطار المرجعى لخيار أمتنا محكوم بحقيقة انتمائنا إلى الإسلام والعروبة ، تأفف أحد المشاركين ، وسجل اعتراضه قائلاً إننا لا نريد أن نجرى حوارنا بناء على تحيزات مسبقة (!) . وأفهمنا أن « الموضوعية والحياد » يفرضان على الباحث أن يتخلى عن « تحيزاته » ، معتبرا أن الانسلاخ من الإسلام والعروبة هو من مقتضيات الموضوعية و « التجرد » العلمى !

لاحقا حضرت اجتماعا لممثلى فصائل المعارضة العراقية ، عرض فيه أحدهم تصورا لعراق المستقبل . ذُكرت فى صدده أمور كثيرة حددت ركائز المستقبل المنشود ، لكن لَمْ أسمع فى سياقها أية إشارة إلى الإسلام من قريب أو بعيد – أثبت تلك الملاحظة مشيرًا أنّ وشيجة الإسلام لها أهمية خاصة فى العراق بالذات ، لأنها أقوى ما يمكن أن يجتمع عليه العرب والأكراد . وقتذاك قيل لى إن معدى المشروع يعارضون « الاحتكار الأيديولوجى » !

كثيرة أمثال تلك الشهادات والقصص ، التى تنطلق من الالتباس فى فهم موقف الإسلام من الديمقراطية ، لتبنى عليه نتائج كثيرة ، بحسن نية أو سوء قصد ، تنتهى به إلى النفى والاستبعاد . وبصرف النظر عما يمكن أن يحالف تلك الجهود من نجاح ، وهو أمر نشك فيه كثيراً حيث لا نتصور نجاحا لمشروع سياسى أو حضارى ينفصل عن عقيدة وضمير الأمة ، فالحاصل أن الإسلام صار متهما فى ديمقراطيته .

●

لماذا نقول إنه لابد لنا من الإسلام والديمقراطية معا ؟ وإذا اتفقنا على ضرورتهما معاً ، فهل الجمع بينهما ممكن حقاً ؟

نبدأ بمحاولة الإجابة على السؤال الأول ، الذى قد يتحفظ البعض على صيغته ، بدعوى أنهم لم يطالبوا بإقصاء الإسلام ، وإنما هم فقط يدعون إلى الفصل بين العقيدة والشريعة . وقد سمعناهم مرارا يقولون إن العقيدة على العين والرأس ، لكن الشريعة فيها نظر ! .

خلاصة ذلك المنظر أننا لو أعفينا منها ، تنحل العقدة ويختفى الإشكال . ونحن نقول بأن ذلك نوع من الإقصاء المهذب عند البعض والماكر عند آخرين ، يستهدف فى نهاية المطاف فصم الدين وإضعاف حضوره وتعطيل وظيفته فى المجتمع . إن الإسلام الذى أنزله

الله على عباده ليختم به رسالات السماء ، هو فى حقيقته نظام حياة ، ونسق فكرى وحضارى متكامل يشمل الواقع كله . وليس مجرد خطاب لترطيب الجوانح وتطييب النفوس .

ولأنه استغرق حياة الأمة منذ نزل قبل أربعة عشر قرنا ، فقد أصبح يمثل هويتها وروحها التى لا تنفك عنها مادامت فيها حياة . من ثم فإنه تجاوز عملياً حدود العقيدة ومجرد العلاقة بين الإنسان وخالقه ، وتحول إلى معطى ثقافى واجتماعى وتاريخى ، وإلى رمز للاستقلال الحضارى .

يغنينى عن التفصيل فى هذه النقطة ، كلام طيب فى الموضوع طالعته للباحث العراقى الأستاذ « محمد عبد الجبار » ، ذكر فيه أننا إذا استخدمنا بعض أدوات التحليل الاجتماعى ، فسوف ننطلق من حقيقة أن المجتمع ينتج نفسه بالضرورة . « فإذا ما تعرض لعملية تغريب أو انسلاخ ، فإنه سرعان ما يرتد إلى ذاته . والمجتمعات القائمة فى العالم العربى والإسلامى تعرضت تباعا لتلك العملية التى استهدفت سلخها عن ذاتها الإسلامية منذ فترة طويلة . ورغم النجاحات التى حققتها عملية التغريب هذه ، فإنها بقيت على السطح . من دون أن تنفذ إلى المكونات الأساسية والجوهرية لذاتية هذه المجتمعات . فى مقابل ذلك ، كانت عوامل الارتداد إلى الذات تتراكم تدريجيا ، وربما بصورة غير ملحوظة . ولم تكن الأسماء اللامعة مثل الأفغانى ومحمد عبده وحسن البنا والمودودى وسيد قطب ومحمد باقر الصدر والخمينى وغيرهم ، إلا إشارات مركزة لذلك « التراكم الكمى » ، الذى ما لبث أن انقلب إلى تغيير « نوعى » فى حركية المجتمعات العربية والإسلامية ، إذا جاز استعارة منهج التحليل الماركسى فى هذا الصدد . تجسد التغيير النوعى فى انقلاب هذه المجتمعات على كل المشروعات الحضارية غير الإسلامية ، ورجوعها إلى المشروع الحضارى الإسلامى . وقد تجلى ذلك الرجوع بشكل « ثورى » ، كما فى التجربة « الإيرانية » ، ومرة بشكل ديمقراطى كما فى التجربة الجزائرية .

أضاف الباحث قائلا : « إن الصعوبات التى تواجهها عملية التغريب ، لا تكمن فقط فى تعذر أو استحالة فصل المجتمع عن جذوره . وإنما فى صعوبة فصله عن مستقبله . وفى حالتنا ، فإن الإسلام ، كمعطى خضارى وتاريخى ، هو الجذور وهو المستقبل » — (صحيفة « الحياة » اللندنية — عدد ٣١ يناير ٩٢) .

من ناحية ثانية ، فإننا نعتبر أن الديمقراطية هى أفضل صيغة ابتكرها العقل الإنسانى

حتى الآن للإدارة السياسية للمجتمع . والديمقراطية التى نقبلها ونعتبرها مقابلا للشورى ، أو ترجمة معاصرة لها ، هى تلك التى لا تحل حراما ولا تحرم حلالا ، كما سنبين فى ثنايا الكتاب .

من هذه الزاوية ، فأية دعوة لاستحضار الإسلام تغفل دور الديمقراطية كآلية فى إدارة المجتمع ، وكقيم تظلل حركته ، تلغى فى واقع الأمر أهم مقاصد الشريعة ، وتهدد نظام الحياة الحرة الذى تطمح إليه رسالة الإسلام .

ولا نريد أن نفصل فى أهمية الديمقراطية لعافية المجتمع وصحته ، لأن ذلك شق موضع اتفاق بين أهل الرشد فى مختلف القيادات الفكرية والسياسية . حتى الماركسيين انضموا إلى ذلك الاتفاق ، بعد ما طويت إلى الأبد صفحة « ديكتاتورية البروليتاريا » . أما دوائر الإسلاميين التى رفضتها ، فإنها انطلقت من تحفظها على احتمالات هتكها لحدود الحلال والحرام ، لذا فإنها رفعت شعار الشورى فى مقابلها . الأمر الذى يعنى أنها لم تعترض على الوظيفة الأساسية للديمقراطية ، ولكن على حدودها و « سقفها » .

بقى السؤال الثانى : هل التصالح ممكن بين الإسلام والديمقراطية ؟

يُسْلِمنا ذلك السؤال إلى موضوع الكتاب وصلبه ، الأمر الذى يقتضى السكوت عن الإجابة فى اللحظة الراهنة ، انتظارا لما تسفر عنه رحلة الإبحار بين دفتيه .

والحمد لله أولا وأخيرا .

فهمى هويدى

القاهرة – ٢٣ رجب ١٤١٣ هـ
١٦ يناير ١٩٩٣ م

القسم الأول

إشكالية الآخر

(١) عبء التاريخ والتقاليد

دع عنك أن الآخر ظل مشكلة منذ كان . عند أرسطو الذى قال إن الفطرة أرادت أن يكون البرابرة عبيداً لليونان ، حيث منح الأولون القوة الجسدية بينما زود اليونان بالعقل والإرادة . وعند الرومان ، الذين اعتبروا من عداهم أشياء لا أشخاصا ، وأطلقوا على الآخر وصف « هوستس » الذى هو العدو المبين ! . وعند اليهود الذين نصّبوا أنفسهم « شعب الله المختار » ، وادّعوا أن الله – وهو الههم وحدهم – شاء أن يظل الغرباء عبيداً لليهود !

أما صفحة أوروبا وسجلها مع الآخر ، المسيحى المخالف فى المذهب أو المسلم المخالف فى الدين ، فليس فيه غير السيف والدم . منذ لاحق الأرثوذوكس الملكانيون اليعاقبة من أقباط مصر والشرق بالقتل والتشريد فى القرن السادس الميلادى ، وحتى حملة إبادة مسلمى البوسنة فى أواخر القرن العشرين ، مرورا بطرد المسلمين واليهود بقوة السلاح من الأندلس فى القرن العاشر . وقبل ذلك ، باستئصال غير المسيحيين من الدانمارك على عهد الملك « كنوت » ، وفى جنوب النرويج إبان حكم الملك أولاف ترايجغسيون ، الذى أمر بذبح كل من أبى اعتناق المسيحية ، أو تقطيع أيديهم وأرجلهم ونفيهم خارج حدود مملكته !

الأمر جد مختلف عند المسلمين . وتغنينا عن إيضاح الاختلاف ، تلك الشهادة التى أوردها فى عشرينات القرن الحالى ، الأمير شكيب أرسلان فى مقال له بعنوان « التعصب الأوروبى أم التعصب الإسلامى ؟ » . فقد ذكر أن حواراً جرى فى هذه النقطة بين أحد الوزراء العثمانيين وبين بعض الأوروبيين ، فقال الوزير العثمانى : إننا نحن المسلمين من ترك وعرب وغيرهم ، مهما بلغ بنا التعصب فى الدين ، فلا يصل بنا إلى درجة استئصال شأفة أعدائنا ، ولو كنا قادرين على استئصالهم . ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا قادرين فيها على أن لا نبقى بين أظهرنا إلا من أقر بالشهادتين . وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام .

فما هجس فى ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلا . وكان إذا خطر هذا ببال أحد ملوكنا ، كما وقع للسلطان سليم الأول العثمانى ، تقوم فى وجهه الملة ويحاجه أهلها ، مثل زنبيلى على أفندى ، شيخ الإسلام ، الذى قال للسلطان بلا محاباة : ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية . وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم . فيرجع السلطان عن عزمه امتثالا للشرع الشريف . ولذا بقى بين أظهرنا حتى أبعد القرى وأصغرها نصارى ويهود وصائبة وسامرة ومجوس . وكلهم كانوا وافدين ، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . أما أنتم معشر الأوروبيين فلم تطيقوا أن يبقى بين أظهركم مسلم واحد . واشترطتم عليه إذا أراد البقاء أن يتنصر ، ولقد كان فى أسبانيا ملايين وملايين من المسلمين ، وكان فى جنوبى فرنسا وفى شمالى إيطاليا وجنوبها مئات الألوف منهم ، ولبثوا فى تلك الأوطان أعصرا مديدة ، ومازلتم تستأصلون منهم حتى لم يبق فى جميع هذه البلدان شخص واحد يدين بالإسلام . ولقد طفت بلاد أسبانيا كلها ، فلم أعثر فيها على قبر واحد يعرف أنه قبر مسلم » . (حاضر العالم الإسلامى – المجلد الثانى جـ ٣ – ص ٢١٠) .

تجسد المفارقة ، تلك القصة الرمزية التى أوردها توماس أرنولد ، فى كتابه « الدعوة إلى الإسلام » (ص ٢٢٣) ، حين قال إنه عندما اشتبك المجريون مع العثمانيين فى الحرب أثناء القرن السادس عشر ، سئل القائد المجرى جون هنيادى : ماذا تصنع لو انتصرت ؟

رد الرجل قائلا : أؤسس العقيدة الرومانية الكاثوليكية .

ولما ألقى السؤال ذاته على السلطان العثمانى كان رده : أقيم كنيسة إلى جانب كل مسجد ، وأدع مطلق الحرية لكل فرد فى أن يصلى فى أيهما شاء !

●

لسنا فى مقام المقابلة بين موقفى الإسلام والغرب من الآخر ، لأن القضية التى تشغلنا بالدرجة الأولى هى المقابلة بين موقف الإسلام وموقف المسلمين إزاء تلك القضية . لأننا نزعم أن ملابسات عدة أسهمت فى تشكيل وعى سلبى تجاه الآخر لدى شرائح معتبرة من المسلمين ، يجافى بدرجات متفاوتة موقف الإسلام وتعاليمه . لذلك فقد صار من المهم للغاية أن يرد الأمر إلى أصوله ، ويستجلى موقف الإسلام من المسألة .

فى هذا الصدد ، فلا يسع الباحث فى أمر الواقع الإسلامى عبر بعض مراحل تاريخه إلا أن يقرر بأن « الآخر » صار يمثل مشكلة محيرة ؛ وأحياناً مستعصية القبول والحل . من حيث أن العقل الإسلامى فى تلك المراحل ، وإن لم يخطر له خاطر إزالة الآخر أو استئصاله كما حدث فى التجربة الغربية ، إلا أنه أصبح يضيق بذلك الآخر ، ولا يبدى الاستعداد المفترض لاحتماله والتعايش معه . وهو شعور ربما كان للجبر والاضطرار فيه دور أكبر من التطوع والاختيار .

ولما كان الفقه مرآة عاكسة لظروف الزمان والمكان ، فقد أسهم فى التعبير عن ذلك الموقف وتنظيره ، الأمر الذى يطالبنا بأن نجرى نوعا من الفرز لتحديد مصادر ومظاهر ذلك الضيق المرصود ، وأن نستجلى موقف الشريعة منه ، ممثلة فى القرآن والسنة . وعلينا بعد ذلك أن نسعى جادين إلى صياغة علاقة مع الآخر ، أكثر أمانة فى التعبير عن نصوص الشريعة ومقصودها ، وأكثر استجابة للغة العصر فى الخطاب الإنسانى والسياسى .

الآخر الذى نتجه إليه فى اللحظة الراهنة له صور أربع ، آخر يعيش خارج ديار الإسلام – وآخر يعيش فى ظل الدولة الإسلامية ولكنه ينتمى إلى دين مغاير – وآخر يقف على أرضية الإسلام ولكنه ينتمى إلى مذهب دينى مخالف ، وآخر يقف على ذات الأرضية ولكنه ينحاز إلى اجتهاد سياسى مخالف .

وإذا حاولنا أن نتقصى العناصر التى أسهمت فى صنع « إشكالية الآخر » فى التفكير الإسلامى ، فسوف نجد أن بعضها يرجع إلى التاريخ ، وبعضها يعود إلى الموروث من العادات والتقاليد ، وبعضها مصدره التباس فى فهم النصوص الشرعية .

وأزعم أن تجارب التاريخ كان لها دورها الأكبر فى صنع هذه الإشكالية . فالدين السماوى ، الذى جاء خاتما لأديان السماء ، ومقرًا للسابقين من الأنبياء والرسل والكتب ، لم يواجه فى البداية باعتراض وصد من جانب المشركين وحدهم ، فى قريش وشبه الجزيرة العربية ، ولكنه ووجه برفض وعداء مماثلين من جانب أصحاب المصالح بين أتباع الديانتين السابقتين ، اليهودية والمسيحية . ولما أصبح لدعوة الإسلام الجديدة دولة ناهضة ، فإنها ووجهت بصراع طال أجله وعداء لم يتوقف ، من جانب القوتين الأعظم فى الزمن القديم ، الروم والفرس .

وإذ نجح المسلمون فى القضاء على التحدى الفارسى فى عصر الراشدين ، والوصول بتعاليم الإسلام إلى بلاد ما وراء النهر فى العصر الأموى ، إلا أن الإنجاز لم يتحقق بالقدر ذاته فى مواجهة الروم . فهزيمتهم المبكرة فى الشام أيام أبى بكر الصديق ، وسقوط عاصمتهم القسطنطينية فى العصر العثمانى ، لم يحسما عداء العالم المسيحى . وكان ذلك العالم قد تحول إلى الهجوم بالحروب الصليبية ، وأفادته عصور انكسار العالم الإسلامى التى تلاحقت مع ترهل الدولة العثمانية ، حتى أصبح الواقع الإسلامى فى نهاية المطاف ، يعيش فى ظلال الحضارة المسيحية الغربية ، التى لم تخمد نزعاتها الصليبية إلى الآن .

وقد كان موقف الإسلام الأصيل المقر للديانتين السابقتين عليه عنصرا أساسيا فى الحفاظ على كيانات المسيحيين واليهود واستمرارها داخل المجتمع الإسلامى ، مما دفع الآخر - الخارجى - إلى محاولة استثمار ذلك الموقف لصالحه بصفة دائمة ، فنجح حينا وفشل فى حين آخر ، مما كان سبباً إضافياً لأحداث التوتر بين الطرف الإسلامى والطرف غير الإسلامى فى الدولة الواحدة .

●

مشهور موقف يهود خيبر وبنى قينقاع من النبى عليه الصلاة والسلام ، وهو موقف المتآمر والدساس دائماً ، الساعى إلى الوقيعة والفتنة بكل السبل . ومعروف موقف نصارى الروم من الكيد لرسول الله ، ومساندتهم للمنافقين الذين أقاموا مسجد « الضِّرار » - الذى أحرقه النبى - ثم مواجهتهم العسكرية له فى السنة الثامنة من الهجرة ، مرة فى « مؤتة » ومرة فى « تبوك » ، وتحريضهم نصارى العرب من الغساسنة على القتال ضد الدين الجديد فى المرتين .

منذ ذلك التاريخ المبكر ، ومحاولات الروم مستمرة لاختراق الواقع الإسلامى ، باستخدام غير المسلمين فيه ، أو لتوجيه الضربات إلى ديار الإسلام بالمواجهة العسكرية الصريحة ، التى تعددت حلقاتها وتواصلت ، منذ العصر الإسلامى الأول ، وحتى بواكير العصر الحديث ، حين زحفت جيوش الغرب وقامت باحتلال دول العالم الإسلامى فى القرن الثامن عشر ، من أندونيسيا إلى المغرب .

وفى أدبيات الرُّوم المبكرة ، فإن المسلمين اعتبروا « كفارا » . ومنذ حوالى تسعة قرون ، أعلنها البابا أوريان الثانى صراحة ، عندما دعا فى جلسة المجمع الدينى بكليرمونت

(سنة ١٠٩٥ م) إلى إنقاذ المسيحيين وبيت المقدس من « براثن المسلمين الكفرة » .

إزاء هذا الموقف العدائى فى جملته ، كان طبيعيا أن يتعامل معه الفقه الإسلامى بعناصره الواضحة للعيان ، والتى فرضتها ظروفها التاريخية . وكان مبرراً أن يتحدث الفقهاء عن دار الإسلام ودار الحرب ، إذ أن الآخر الأجنبى كان محاربا ومعاديا على الدوام . وكان مبررا أيضاً أن يتحدث المسلمون عن دار الكفر ، ولئن فرق المسلمون مبكرا بين المشركين عبدة الأوثان ، وبين أصحاب الديانات السماوية الأخرى ، واعتبروا الأولين كفارا والآخرين أهل كتاب ، فإن وقوف الاثنين معاً فى المربع المعادى للإسلام والمسلمين ، رغم الأيدى الإسلامية الممدودة إلى أهل الكتاب . هذا الموقف دعا فقهاء المسلمين فى تلك الأزمنة إلى اعتبار الجميع – أيضاً – أهل كفر .

فى تلك الأزمنة ، قسم فقهاء المسلمين العالم بناء على موقفه المحارب لدين الله . وإذ شاعت التفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب ، إلا أن الشافعية أضافوا « دار العهد » ، التى تصالح أهلها مع المسلمين دون حرب ، على شيء يؤدونه يسمى « خراجا » . وربط الفقهاء بين الذميين ، أهل الكتاب الذين يعيشون فى دار الإسلام وكانوا يدفعون الجزية ، وبين المستأمنين ، وهم أهل دار الحرب الذين يسعون إلى الأمان ، ويفدون على دار الإسلام . ووُضع الاثنان فى مربع واحد .

لقد كان الآخر الخارجى محاربا ، وكان الآخر الداخلى من غير المسلمين موضع شك فألحق به ، واستقرت هذه الصيغة بمضى الوقت . ولم يرد على لغة الخطاب الفقهى احتمال أن يكون الآخر – الأجنبى – غير محارب ، أو غير معاهد ، وإنما هذا الآخر جار أو عضو فى الأسرة الدولية ، يتبادل مع غيره الحقوق والواجبات ، ويحترم سيادة الغير ، طبقاً لمواثيق دولية متفق عليها .

بالمثل لم يخطر على بال فقهاء السلف ، أن يكون الآخر ، غير المسلم فى الدولة الإسلامية ، شريكا فى الوطن ، وليس محتميا بذمة المسلمين . أو يكون هذا الآخر – المواطن ، منفصلا عن العدو المحارب ، وموصول التابعية بوطنه الذى يعيش فيه ، وليس بالآخر الأجنبى .

●

ويظل كتاب ابن قيم الجوزية « أحكام أهل الذمة » نموذجا يعزز الفكرة التى نحاول

عرضها ومعالجتها ، عندما يكون للتاريخ دوره الأساسى فى صناعة الفقه ، وتشكيل العلاقة مع الآخر بناء على عناصر ذلك الظرف التاريخى . فعندما كتب ابن القيم مؤلفه ، فى القرن الثامن الهجرى ، كان شبح الحروب الصليبية لا يزال ماثلا فى الأذهان ، وكانت أفاعيل المغول فى قلب العالم الإسلامى يتناقلها الناس كأنها كابوس جثم على صدر الأمة ، وأشاع الرعب فى أوصالها . وكانت الفظائع التى اقترفها هؤلاء وهؤلاء محفوظة فى ذاكرة المسلمين . إلى جانب ذلك ، فقد كان ابن القيم مدركا للمدى الذى بلغه الصليبيون والمغول فى الاستعانة ببعض نصارى العرب ، وخاصة السريان والأرمن والنساطرة .

هذه الخلفية المرّة ، دفعت ابن القيم إلى اتخاذ موقف لا يخلو من تشدد وتجاوز فى بعض الأحيان ، تجاه غير المسلمين . فذهب إلى اعتبار الجزية بحسبانها « الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغارا » . وقال إن اسمها مشتق من الجزاء ، « إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارا ، أو جزاء على أماننا لهم ، لأخذها منهم رفقا » (جـ ١ — ص ٢٢) . وعارض بذلك الرأى الراجح بين الفقهاء الذى يرى الجزية بديلا نقديا عن أداء واجب الدفاع عن الوطن والنفس ، ولا يرى فى الصغار المذكور فى الآية القرآنية ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة — ٢٩) معنى المذلة والمهانة ، ولكن ذلك الرأى الفقهى الراجح — والأصدق تعبيراً عن احترام الإسلام لكرامة الإنسان — يحمل الصغار بمعنى الامتثال لسلطان الدولة ، خاصة وأن الكلمة مذكورة فى سياق موقف صدام مسلح ، هزم فيه المحاربون للمسلمين ، فاستحقت عليهم الجزية .

على الجملة ، فإن ابن القيم تعامل مع غير المسلمين بحنق وسخط شديدين . وبتأثر واضح بما تصوره إسهاماً لهم فى هزيمة المسلمين وإذلالهم . أما ارتيابه وشكه فى ولاء هؤلاء فكان شديد الوضوح . فبعد أن قرر لهم أداء الجزية على نحو خاص وهيئة محددة ، تحقق معنى الصّغار والمذلة ، دعا إلى إلباسهم ثيابا خاصة ، وإلى تمييز بيوتهم عن غيرهم ، وتقييد احتفالاتهم ونشاطاتهم .. وهكذا .

وإذ نفهم أن يتخذ ابن القيم ذلك الموقف الذى أنكره عليه آخرون من الفقهاء اللاحقين ، إلا أن ما لا نفهمه حقا أن يعتمد البعض فى زماننا اجتهادات ابن القيم ويرى فيها صلاحية للاستمرار . وبدلا من أن يقرأ اجتهاده فى ضوء ملابسات عصره ، ويجتهد غيره على نحو آخر ، بعدما زالت الملابسات وتغير العصر ، فإن بعض اللاحقين مضوا على طريق التقليد وتبنوا آراء ابن القيم لغير داع أو مبرر ، فأساءوا وأفسدوا ، ولم يصلحوا !

ونحن نجد امتدادا لمنطق ابن القيم فى التعامل مع غير المسلمين ، فى تفسير الأستاذ سيد قطب للقرآن الكريم (الظلال - جـ ٢ ص ٩٠٧ و جـ ٣ ص ١٦٢) - ونرى موقفا مماثلا فى كتاب سعيد حوى (المدخل إلى دعوة الإخوان) الذى يدعو فيه إلى « الترفع » على غير المسلمين (ص ٢٤٦) . فى حين نقرأ فى كتابات أخرى دعوة إلى عدم المساواة بين غير المسلمين والمسلمين ، وضرورة إشعار الأولين دائماً « بقوة الإسلام وعظمته » - (فقه الجاهلية المعاصرة - لعبد الجواد ياسين ص ٥٩) .. وهكذا .

بمنطق الفاتحين المنتصرين يتحدثون عن « الجزية أو الرحيل » - (سعيد حوى) - وعن أن غير المسلمين « لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية ، وقام بينهم وبين المسلمين عهد (سيد قطب) - وعن أنه « لا مفر من الجزية ولا مشاركة فى الحكم » (عبد الجواد ياسين) .

نعم ، إن التيار الغالب بين الفقهاء المعاصرين يطرح هذه الآراء جانبا ، مستبعدا فكرة الجزية ، وداعيا إلى المساواة بين المسلمين وغيرهم ، فيما يخرج عن نطاق الالتزام الدينى الشخصى . ولكننا فقط نذلل على استمرار الإشكالية التى نحن بصددها فى مدارس الفكر الإسلامى المعاصر .

شىء من هذا القبيل نجده فى كتابات العلامة « أبو الأعلى المودودى » ، عندما يقرر بأن القانون الإسلامى يقسم رعاياه من غير المسلمين إلى ثلاثة أصناف : الذين يدخلون فى كنف الدولة الإسلامية بعقد صلح أو معاهدة - والمغلوبون بعد الهزيمة فى الحرب ، أى الذين فتحت بلادهم عنوة - والذين ينضمون إلى الدولة الإسلامية عن غير طريق الصلح والحرب . ويشرح فى كتاب « نظرية الإسلام وهديه » - فى الفصل الخاص بحقوق أهل الذمة - وضع كل من هذه المجموعات الثلاث ، وحقوقها فى الدولة الإسلامية (ص ٣٢٩ وما بعدها) .

لم ينتبه الأستاذ المودودى إلى أنه يتحدث عن عصر غير عصرنا . وعن تصور أفرزته تجربة تاريخية مضت ولم يعد لها وجود . لهذا السبب فقد كان خطؤه الأساسى هو أنه حدد موقفه من الآخر فى زماننا ، بمنطق عصور الإسلام الأولى ، سواء عندما كانت الدولة الإسلامية هى صاحبة اليد العليا ، أو عندما كانت العلاقات الدولية قائمة على أساس فكرة الغالب والمغلوب أو المنتصر فى الحرب أو المهزوم !

●

مشكلة الآخر الإسلامى ، المختلف فى الرأى ، الواقف على أرضية الإسلام ، تداخلت فى صنعها عناصر عدة . وفى تفسيرها قد أضم صوتى إلى صوت الشيخ محمد الغزالى حين اعتبرها من جملة ما جنت عليه العادات العربية الموروثة . منذ كان للقبيلة سيد أو شيخ له رأى واحد ، وأمامه لا يتصور أن يكون هناك « آخر » . ومنذ كان لعصبية العرق والنسب دورها فى تحديد المكانة السياسية والاجتماعية . ففى قريش كان هناك سادة القوم وعامتهم ، وبين عرب الجزيرة كان لقريش وضعها المتميز ، حتى ظن البعض خطأً أن لهم حقوقاً فى السيادة والقيادة بأكثر مما لغيرهم ، وفى المحيط الإسلامى ذاته ، كان هناك العرب والموالى .

وفى بعض مدارس الفكر الإسلامى المعاصر من ينادى برفض الأحزاب السياسية واستنكار فكرة المعارضة . وأخيرا شاع استخدام عنوان « حزب الله » ، الذى تردد فى السياق القرآنى ، وحمِّل بمفهوم الحزب المتداول فى الخطاب السياسى الحديث .

ونحن نجد تأييدا لدعوة خلو الحياة السياسية الإسلامية من الأحزاب فى المدونات التقليدية لجماعة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية فى باكستان ، وإن طرأ بعض التعديل على هذا الموقف مؤخرا ، حيث قبلت الجماعتان بالمشاركة فى الحياة السياسية فى ظل التعددية الحزبية . وربما كان ذلك الموقف التقليدى هو السبب فى أن أيًّا من الجماعتين ترفض أن تسمى نفسها حزبا منذ نشأة الإخوان سنة ١٩٢٨ ، ونشأة الجماعة الإسلامية فى الهند سنة ١٩٤١ .

ورغم أن كلا من حركتى الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية فى السودان وحزب النهضة فى تونس وحزب التحرير الإسلامى فى الأردن والشام وفلسطين ، يؤيد مبدأ التعددية السياسية ، إلا أننا نرى فى أدبيات جماعة « الجهاد » المصرية ادعاء منظريها بأن « تعدد الأحزاب يختلف مع الإسلام اختلافا جذريا » - (من دراسة غير منشورة صادرة عن الجماعة بعنوان « أزمة النظام السياسى المصرى ») - بينما اعتبر مؤلف « فقه الجاهلية المعاصرة » أن النظام الحزبى هو من مظاهر « الجاهلية » - (ص ١٨٢) .

هنا أيضا نحسب أن التاريخ لعب دوره المؤثر والحاكم ، فمنذ أحداث الفتنة التى كانت بدايتها مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان من قبل « المعارضين » ومنذ تعاقب الصراع بين الإمام على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، ثم ظهور الخوارج بعد ذلك .. منذ ذلك الحين ، الذى بدت فيه الدولة الإسلامية مهددة بالانهيار ، والذى سالت فيه دماء

المسلمين ، توجس الوعى الإسلامى شراً من المعارضة . واتجه فكر أهل السنة بوجه أخص إلى ضرورة الالتفاف حول النظام السياسى القائم والحفاظ على سلطان الدولة ، التى كانت قيامة الدين من قيامتها . وشاعت مقولة ابن عبد ربه ، صاحب « العقد الفريد » ، أنه « إذا كان الإمام عادلا فله الأجر وعليك الشكر ، وإذا كان الإمام جائرا فعليه الوزر ، وعليك الصبر » !

ورغم تغير الظرف وزوال الفتنة وثبات الإسلام وذيوعه ، فقد ظلت المعارضة فى الوعى الإسلامى مقترنة بالفتنة ، وحسبها البعض بابا للشر واجب الاجتناب والصد .

أين موقف الإسلام من ذلك كله ؟ ..

يحتاج الأمر إلى تفصيل وحديث مطول .

٢ لأنه أرادنا مختلفين ؟

« اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى ... والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب ، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة » . هذه العبارة التى أوردها الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه عن غير المسلمين ، تشكل أحد مفاتيح فهم موقف الإسلام من الآخر ، غير المسلم أو الذى يعيش خارج ديار الإسلام .

لقد قلنا إن إشكالية الآخر ، ترجع إلى عوامل عدة ، فى مقدمتها سببان جوهريان ، أحدهما وقائع التاريخ التى كان الآخر فيها معاديا للمسلمين ومتربصا بهم – وثانيهما تأويل النصوص الشرعية ، وتحميلها بما لا ينبغى أن تحمل به ، تأثرا بتركة التاريخ وبانفعالات أو ردود أفعال مراحل السلب المتعاقبة .

وستظل إحدى صعوبات البحث فى هذا الموضوع الدقيق ، متمثلة فى الجهد الذى ينبغى أن يبذل لنخلص التعاليم من براثن التاريخ . بحيث نرد المبدأ الإسلامى إلى نصوص الإسلام وشريعة الله ، لا إلى ممارسات المسلمين وتجاربهم مع أنفسهم أو غيرهم فى أى مرحلة من مراحل التاريخ .

وتتمثل الصعوبة الأخرى ، فى جهد مواز ينبغى أن يؤدى ، لمحاولة وضع النصوص فى إطارها الصحيح ، بحيث يكون تفسيرها أو تأويلها محكوما بمقاصد الشارع ، لا بانفعالات المجتهدين أو أهواء المتعصبين . ناهيك عن التثبت من صحة النصوص المتداولة ، التى تلقى بظلال مختلفة على الفهم أو الممارسة – والنصوص المتداولة فى شأن غير المسلمين حافلة بالضعيف والمغلوط والمدسوس ، مما أثبتنا جانبا منه فى كتابنا « مواطنون لا ذميون » .

يتصل بموضوعنا قول منسوب إلى النبى عليه الصلاة والسلام يشير إلى أن « اختلاف

أمتي رحمة » . وهو حديث ضعيف ، بطلانه راجح ، رغم شيوعه على ألسنة الكثيرين . ومما قاله ابن حزم عن هذا الحديث أنه « لو كان الاختلاف رحمة ، لكان الاتفاق سخطا . وهذا ما لا يقوله مسلم » !

●

ورغم أننا لا ندعو إلى الاختلاف ولا نتمناه ، إلا أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن الاختلاف من طبائع الأشياء ، وأنه واقع بمشيئة الله تعالى ، كما قال الدكتور القرضاوى بحق . ونصوص القرآن تؤيد هذه الحقيقة بجلاء شديد . من هذه النصوص على سبيل المثال قوله تعالى :

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ، وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ، وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾
(هود – ١١٨ – ١١٩)

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس – ٩٩)

﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النحل – ٩٣)

تلتقى هذه الآيات الثلاث على المعنى الذى نحاول لفت الأنظار إليه هنا . وخلاصته أن الله سبحانه وتعالى أرادنا أن نكون مختلفين ، لحكمة قصدها العليم الخبير . وهو ما لاينبغى أن يكون موضع استغرابنا أو إنكارنا . وإنما من مقتضى سلامة الإيمان والرضا بما قسم الله سبحانه وتعالى وقدر ، أن نقبل هذا الوضع ونتعامل معه على أنه حقيقة واقعة ، ونستخلص منه كل خير ممكن .

وفى تفسير الآيتين الأولتين من سورة هود ، ذكر الشيخ رشيد رضا صاحب « المنار » ، أنه ﴿ لَوْشَآءَ رَبُّكَ ﴾ ، أيها الرسول الحريص على إيمان قومه ، الآسف على إعراض أكثرهم عن إجابة دعوته وإتباع هدايته ، « لجعل الناس أمة واحدة » ، على دين واحد ، بمقتضى الغريزة والفطرة ، لا رأى لهم فيه ولا اختيار . وإذن لما كانوا هم هذا النوع من الخلق المسمى بالبشر وبنوع الإنسان . بل لكانوا فى حياتهم الاجتماعية كالنحل

أو النمل . وفى حياتهم الروحية كالملائكة ، مفطورين على اعتقاد الحق وطاعة الله عز وجل . فلا يقع بينهم اختلاف ، ولكنه خلقهم بمقتضى حكمته كاسبين للعلم لا ملهمين ، وعاملين بالاختيار ، وترجيح بعض الممكنات المتعارضة على بعض ، لا مجبورين ولا مضطرين . وجعلهم متفاوتين فى الاستعداد وكسب العلم واختلاف الاختيار » .

ولأن الإسلام دين هداية يخاطب العقول والقلوب أولا وقبل كل شيء ، ويحترم البشر لأنهم بشر من صنع الله وخلقه ، بصرف النظر عن أعراقهم وأوطانهم وأديانهم ، لهذين السببين فقد كان نهج الإسلام واضحا فى خطاب الجميع . وهو نهج يقوم فى الأساس على أمرين هما : الاحترام – والإقناع .

فالمسلمون ليسوا أوصياء على الآخرين ، ولكنهم دعاة وهداة . ونبيهم العظيم ليس إلا مبلغا ومبشرا . ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ (الغاشية – ٢١ و٢٢) ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سبأ – ٢٨) ﴿ ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل – ١٢٥) ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَآ أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ، إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلبَلَاغُ ﴾ (الشورى – ٤٨) .

على هذا النسق يمضى البيان الإلهى فى مواضع عديدة ، ترسم طريق التبشير وخطاب الناس ، فى الوقت ذاته ينبه الله سبحانه وتعالى نبيه والمسلمين إلى أن الإسلام يفتح ذراعيه لمن استجاب ، ويحتمل التعايش مع من لم يستجب . وهو ما تدل عليه آيات عديدة :

﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ : حَسْبِىَ ٱللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾
(التوبة – ١٢٩)

﴿ ٱدْفَعْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ، فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾
(فصلت – ٣٤)

﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ، ٱللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ، لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ، لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ، ٱللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (الشورى – ١٥)

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾
(المائدة – ٨)

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ، ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾
(التوبة – ٦)

والآيات جلية فى تبيان حقيقة موقف الإسلام من الآخرين ، المنبنى على قدر هائل من الاحترام والقبول . أما ركيزة الإقناع التى يعتمدها الخطاب القرآنى فشواهدها بغير حصر ، وتتمثل فى ذلك الكم الكبير من الآيات الذى ما انفك يعرض آراء المخالفين وملاحظاتهم ، ثم يفندها ويرد عليها بالحجة والبرهان .

●

لقد كفل الإسلام للآخرين حقهم فى عدم الاقتناع به ، بعدما قرر لهم حرية الاختيار ، وأعلن البيان الإلهى أنه ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن ، وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف – ٢٩) وأن الله سبحانه وتعالى هو الحكم بين الجميع يوم القيامة . أما فى الدنيا فـ ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ (الكافرون – ٦) .

ومما يدهش الباحث فى هذا الصدد أن الآية الكريمة ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة – ٢٥٦) ، نزلت فى قوم أرادوا تحويل أبنائهم قسرا من اليهودية إلى الإسلام . إذ يروى الطبرى فى تفسير هذه الآية أنه كان من عادة نساء قبيلة « الأوس » ، اللاتى كن ينجبن أولادا قصار العمر فى الجاهلية ، أن تنذر الواحدة منهن إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره . وكانت النساء يرسلن أبناءهن إلى قبيلة بنى النضير اليهودية ، لهذا الغرض . وعندما جاء الإسلام ، وجرى ما جرى من مؤامرات يهود بنى النضير ، وأمر الرسول بإجلائهم ، وقتئذ كان بعض أبناء الأوس قد تهودوا بين القبيلة . فأراد آباؤهم أن يجبروهم على الإسلام والانضمام إلى معسكر الرسول ، فنزلت الآية داعية إلى رفض الإكراه فى الدين .. وبقى هؤلاء على اليهودية .

وينقل الطبرى رواية أخرى عن ابن عباس تقول إن رجلا من بنى سالم بن عوف ، يقال له الحصين . كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم . فسأل الرسول أن يرغم ولديه على اعتناق الإسلام ، بعدما أصرا على التمسك بدينهما ، فنهاه الرسول عن ذلك ، ونزل قوله تعالى ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾ (البقرة – ٢٥٦) .

يتصل بذلك موقف الإسلام من أصحاب الديانات الأخرى ، الذى يقوم على الاعتراف

بهذه الديانات ، واعتبار المنتمين إليها « أهل كتاب » ، حقوقهم معلقة فى أعناق المسلمين ، باعتبارهم فى ذمة الله ورسوله .

ومن قبيل التنطع المنكور أن يقول قائل بأن أهل الكتاب فى زماننا ليسوا هم المعنيين بالإشارات القرآنية المختلفة ، باعتبار أن « الكتب » خضعت للتحريف بصورة أو أخرى . وهى مقولة يرددها البعض ليعززوا بها دعوتهم إلى الانتقاص من حقوق الآخرين . وذلك قول مردود بأن التحريف المفترض حدث قبل البعثة المحمدية ، وقبل نزول القرآن . بدليل أن الخطاب الإلٓهى انتقد بعض تلك التحريفات الأساسية فى مواضع عدة ، وحاور اليهود والنصارى فى الكثير من دعاواهم ، فأنكر الادعاء بأن المسيح ابن الله وأن عزير ابن الله ، وأدان فكرة التثليث ، وندد بموقف اليهود ومسلكهم .. ومع ذلك كله ، فقد ظل يخاطبهم بحسبانهم أهل كتاب ، لهم حقوق مقررة من قبل الله سبحانه وتعالى ، ودعا المسلمين إلى البر بهم ، ما لم يعتدوا أو لم يظلموا .

وبهذا المنهج ، فإن الخطاب القرآنى فرق بين حقوق لهؤلاء فى الدنيا ينبغى أن تكفل ولا تنتقص ، وحساب فى الآخرة يجريه الله سبحانه وتعالى ، ولا شأن للمسلمين به . فى هذا المعنى يذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن المسلم : « ليس مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم ، أو يعاقب الضالين على ضلالهم ، فهذا ليس له ، وليس موعده هذه الدنيا . إنما حسابهم إلى الله فى يوم الحساب . وجزاؤهم متروك إليه فى يوم الدين . قال تعالى فى سورة الحج : ﴿ **وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ : ٱللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * ٱللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ** ﴾ (الآيتان ٦٨ و ٦٩) - (غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ص ٤٩) .

فى المعنى ذاته كتب الدكتور محمد سليم العوا يقول « إن مبدأ المساواة الذى تقرره الشريعة الإسلامية (للناس كافة) ليس خاضعاً لأى استثناء . ذلك أن أساس هذا المبدأ أو علته هى وحدة الأصل الإنسانى ﴿ **يَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى** ﴾ (الحجرات - ١٣) و (كلكم من آدم وآدم من تراب) طبقاً للحديث النبوى . أما « التقوى » التى تشير النصوص إلى تفاضل الناس بها ، فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة فى حياة الناس . ذلك أن محل التفاضل بالتقوى فى الآخرة لا فى الدنيا ، أمام الله لا بين الناس . » (فى النظام السياسى للدولة الإسلامية - ص ٢٤٣) .

●

- هذه النصوص والآراء تتفق على نقطة جوهرية ، وهى أن « الآخر » له شرعيته فى التصور الإسلامى ، وله احترامه ، وله حقوقه أيضاً .

وشرعية الآخر ، ليست مبنية على اعتقاده ، حقا كان أم باطلا ، ولكن تلك الشرعية مبنية على تلك الحقيقة الكلية التى قدرها الإسلام من البداية ، وهى أن البشر – لمجرد أنهم بشر – لهم حقوقهم فى الحصانة والكرامة والحماية .

والنصوص القرآنية التى تشير إلى أن الله سبحانه وتعالى قد كرم بنى آدم – هكذا على الإطلاق – ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** ﴾ (الإسراء – ٧٠) ، وأن الله خلق الإنسان فى أحسن تقويم ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** ﴾ (التين – ٤) ثم قال للملائكة اسجدوا لآدم ﴿ **ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** ﴾ (الأعراف – ١١) وأبلغهم أنه سبحانه قد استخلف الإنسان عنه فى الأرض ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ (البقرة – ٣٠) .. هذه النصوص هى الأساس الذى بنى عليه الفقهاء مختلف اجتهاداتهم التى كان إعلاء كرامة الإنسان محورها ومدارها . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الحفاظ على كرامة الإنسان – أياً كان – هو من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية ، بحيث يعد المساس بهذه الكرامة انتهاكا لهذه المقاصد ، وعدوانا على حق من حقوق الله .

وقد كان أستاذنا الشيخ محمد عبد الله دراز ، موفقا غاية التوفيق حينما عبر عن هذا المعنى بقوله : « كل إنسان له فى الإسلام قدسية الإنسان ، إنه فى حمى محمى وحرم محرم . ولا يزال كذلك حتى يهتك هو حرمة نفسه . وينزع بيده هذا الستر المضروب عليه ، بارتكاب جريمة ترفع عنه جانبا من تلك الحصانة ... بهذه الكرامة يحمى الإسلام أعداءه ، كما يحمى أبناءه وأولياءه ... وهذه الكرامة التى كرم الله بها الإنسانية فى كل فرد من أفرادها ، هى الأساس الذى تقوم عليه العلاقات بين بنى آدم » – (نظرات فى الإسلام – ص ١٦٤) .

بهذا الاحترام البالغ للآخر – الإنسان ، تعامل رسول الله ﷺ ، وظل يلقن من حوله دروساً بليغة فى هذا الصدد . فقد قام النبى من مجلسه تحية واحتراماً لجثمان ميت مر أمامه وسط جنازة « سائرة » فقام من كان قاعدا معه ، ثم قيل له فيما يشبه التنبيه ولفت النظر إنها جنازة يهودى . فكان رده تعبيرا أمينا عن رؤية الإسلام ومنطقه ، إذ قال عليه السلام : أليست نفسا ؟ . بمعنى ، أليس هذا الميت إنسانا من خلق الله وصنعه ، له كرامته وله احترامه ؟ .

وعندما وجد النبى عليه السلام نسخاً من التوارة بين الغنائم فى أعقاب فتح خيبر ، فإنه أمر بردها إلى اليهود ، أعدائه المتآمرين عليه . وقدر فى ذلك أنه من حق اليهود أن يعلموا أولادهم دينهم ، وأن ترد إليهم كتبهم ، بصرف النظر عن رأيه فى اعتقادهم ، أو عن عداوتهم له وجرائمهم فى حقه .

وقد وجه الله سبحانه وتعالى عتابا إلى نبيه ، لأن عاطفته اتجهت نحو أحد المسلمين من الأنصار ، وكاد يحكم لصالحه ضد خصم له يهودى ، كان مظلوماً ، فيما يذكر ابن كثير فى تفسيره ، ولكن النبى اهتدى إلى الحق فى اللحظة المناسبة ، وبرأ اليهودى . فنزلت الآيات (١٠٥ - ١١٣) من سورة النساء ، التى ذكر فيها الله سبحانه وتعالى : **﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَا أَرَاكَ ٱللهُ ، وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾** حتى قال سبحانه : **﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ ﴾** إلى آخر الآيات .

ومعروفة قصة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، مع واليه على مصر عمرو بن العاص ، الذى ضرب ابنه صبيا قبطيا ، فأصر عمر على أن يقتص الصبى القبطى من ابن عمرو ابن العاص ، قائلا له : « اضرب ابن الأكرمين ... » ثم وجه تعنيفه إلى واليه على مصر قائلا : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟! » .

من هذا الإدراك لكرامة الإنسان ، كانت وصية الإمام على ابن أبى طالب إلى مالك الأشتر - واليه على مصر - التى قال فيها : « وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم ، واللطف بهم ... فإنهم صنفان : إما أخ لك فى الدين ، أو نظير لك فى الخلق » .

ومن المنطلق ذاته ، أفتى الإمام أبو حنيفة بعدم جواز الحجر على السفيه لأن فى هذا الحجر إهداراً لآدميته . وذهب إلى أن الضرر الذى يصيب إنسانية السفيه من جراء الحجر أكبر من الضرر الذى يترتب على سوء تصرفه فى أمواله ، فإنه لا يجوز دفع ضرر بأعظم منه . ولا يجوز بالتالى أن يحجر عليه ، لأن المساس بالمال محتمل وإن أضر ، بينما المساس بقيمة الإنسان وكرامته غير مقبول وغير محتمل ، وإن أفاد .

فى هذا السياق تلفت أنظارنا فتوى هامة وعميقة الدلالة ذكرها ابن عابدين فى حاشيته ، خلاصتها أنه إذا تنازع اثنان طفلا ، وكان أحدهما مسلما والآخر ذميا . وادعى المسلم أن الطفل ملك له (عبد أو رقيق) ، بينما ادعى الذمى أنه ابن له ، فإنه يحكم

لصالح الذمى ، لأن تنشئة الطفل على الحرية وإن كان على غير دين الإسلام ، أفضل من تنشئته على العبودية وإن كان على الإسلام ! .. إذ أن حرية المرء وكرامته يرتبطان بإنسانيته ، فيسبقان دينه ويتقدمان عليه .

●

لقد أمضى الرسول عليه الصلاة والسلام حوالى عشر سنوات فى اتصال دائم بالآخرين من حوله ، يبعث إليهم بالرسائل والوفود ، رغم كل مشاعر العداء وممارسات الظلم التى قوبل بها . وأيد قريشاً فى موقفها من حلف الفضول ، حينما اجتمع نفر منها لنصرة أحد الضعفاء . وعندما وقع مع مشركى قريش صلح الحديبية ، وسأله بعض صحابته عما وراء قراره الذى بدا فيه قدر من الإجحاف بالمسلمين ، كان رده عليه الصلاة والسلام : « والله لا تدعوننى قريش إلى خطة يسألوننى فيها صلة الرحم (تعظيم القربات فى قول آخر) ، إلا أعطيتهم إياها .

وعندما هاجر من مكة إلى المدينة ، أصدر الصحيفة التى كانت بمثابة دستور لأول دولة فى تاريخ الإسلام ، وفيه قرر للآخر (اليهود) أن لهم النصر والأسوة . والأسوة فى « لسان العرب » هى المساواة . ولهذا قال عمر بن الخطاب لأبى موسى الأشعرى : آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وعدلك ، أى سوِّ بينهم ، واجعل كل واحد منهم أسوة خصمه .

وبينما يقرر القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس شعوباً وقبائل ليتعارفوا ، بينما تتكرر الدعوة فى البيان الإلّهى إلى التعاون على البر والخير ، مع جميع خلق الله الراغبين فى ذلك ، فإن القرآن أنكر منطق الاستعلاء والتوسع والغزو والتصادم فى علاقات الدول ، والدولة الإسلامية فى مقدمتها . نستدل على ذلك من الآيتين الكريمتين :

﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾
(القصص – ٨٣)

﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا ، تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ ، أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ ﴾ (النحل – ٩٢)

ويذهب الخطاب القرآنى إلى أبعد من ذلك ، فى الآية الكريمة :

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ ، فَأَجِرْهُ ... ﴾ (التوبة - ٦)

وهى التى لا تدعو فقط إلى التزام المسلم بأن يهب إلى نجدة المشرك وحمايته إذا استجار به فى شدة أو ضيق ، وإنما تطالبه بأن يقف إلى جواره حتى يخرج من أزمته ، فيسمعه كلام الله ثم يعينه على أن يصل إلى بر الأمان ، معززا مكرما .

هكذا يتعامل المنطق الإسلامى مع « الآخر » غير المسلم ، فى غير جفاء أو حساسية أو عداوة . وبقى أن نواصل الحوار حول إشكالية الآخر من زاوية تأويل النصوص ودعاوى النسخ التى يروج لها البعض فى زماننا .

③ آيات السيف

ثمة لغم زرعه البعض فى عرض الطريق الذى يصل بين المسلمين والآخرين اسمه : آية السيف !

وآية السيف هذه هى تلك التى يتصور هؤلاء البعض أنها تنهى علاقة الود وحسن الجوار والتعاهد بين المسلمين وغيرهم ، وتعلن الحرب على الجميع حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون . وهى بالموقف المستجد الذى تقرره ، تنسخ كل ما سبقها من آيات تحث على تلك المعانى التى أشرنا إليها ، من ود وتعايش وتعاهد ، وجنوح إلى السلم وإيثار له .

وتعد مسألة آية السيف شاهدا قويا على ما قلناه فى صدد الحديث الذى بدأناه عن إشكالية الآخر فى التفكير الإسلامى ، من حيث أنها تثبت كيف أن تأويل النصوص أسهم بدور لا ينكر فى صنع تلك الإشكالية ، و « تلغيم » علاقة المسلمين بغيرهم .

ونحن عندما ندقق فى أقوال بعض المفسرين والمهتمين بأمر الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم ، نكتشف أنه ليس هناك اتفاق على آية بذاتها ، ولكن هناك أكثر من آية وصفت بذلك الوصف . وهى آيات ثلاث على وجه التحديد ، يجمع بينها أنها وردت فى سورة « التوبة » التى تعرف أحياناً بأنها سورة « براءة » . وهناك من يقول بأن السورة كلها محملة بالمعنى الذى يشيرون إليه .

والآيات الثلاث التى تضمنتها سورة التوبة هى :

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ، وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ (الآية – ٥)

﴿ قَاتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ ، وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللهُ وَرَسُولُهُ ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾
(الآية – ٢٩)

﴿ وَقَاتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ، وَٱعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾
(من الآية – ٣٦)

●

والأستاذ سيد قطب أبرز المعاصرين القائلين بأن سورة براءة فى مجملها تشكل منعطفا حاسما فى طريق علاقة المسلمين بغيرهم . فضلا عن أنه يعتبر أن أكثر آياتها تعبيراً عن ذلك المنعطف وتجسيداً له ، هى الآية ٢٩ التى تقول : ﴿ قَاتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ ... ﴾ .

فى تفسير « الظلال » – جـ ٣ ص ١٥٦٤ – بسط الأستاذ قطب رأيه على النحو التالى :

● يقدم سورة التوبة التى هى فى أواخر ما نزل من القرآن الكريم باعتبار أنها « تضمنت أحكاماً نهائية فى العلاقات بين الأمة المسلمة وسائر الأمم فى الأرض » . وجاءت تلك الأحكام على رأس أمور أخرى تدور حول تصنيف وطبيعة المجتمع المسلم ذاته . وفى التقديم ذاته يقول إن « السورة بهذا الاعتبار ذات أهمية خاصة فى بيان طبيعة المنهج الحركى للإسلام ومراحله وخطواته ، حين تراجع الأحكام النهائية التى تضمنتها ، مع الأحكام المرحلية التى جاءت فى السور قبلها . وهذه المراجعة تكشف عن مدى مرونة ذلك المنهج وعن مدى حسمه كذلك » .

● يرى بعد ذلك أن السورة تتضمن عدة مقاطع ، الآيات الـ ٢٨ الأولى منها تضمنت « تحديدا للعلاقات النهائية بين المعسكر الإسلامى والمشركين عامة فى شبه الجزيرة العربية » ... أما المقطع الثانى ، « فقد تضمن تحديدا للعلاقات النهائية كذلك بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب عامة ... وعن انحراف أهل الكتاب عن دين الله الصحيح عقيدة وسلوكا ، بما يجعلهم فى اعتبار الإسلام ليسوا على دين الله الذى نزله لهم ، والذى به صاروا أهل كتاب . ويعتبر أن هذا المقطع يبدأ بالآية ٢٩ التى أشرنا إليها قبل قليل .

● فى السياق ، استشهد بما أورده الإمام ابن القيم فى « زاد المعاد » حول ترتيب هديه ﷺ مع الكفار والمنافقين ، حيث ذكر أن سورة براءة (التوبة) أمرت النبى بأن يقاتل عدوه من أهل الكتاب ، حتى يعطوا الجزية أو يدخلوا فى الإسلام ، وأمرته بجهاد الكفار والمنافقين والغلظة عليهم . فجاهد الكفار بالسيف والسنان ، والمنافقين بالحجة واللسان . وأمرته بالبراءة من عهود الكفار ونبذ عهودهم إليهم ... « فاستقر أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام : محاربين له ، وأهل عهد ، وأهل ذمة . ثم آلت حالة أهل العهد والصلح إلى الإسلام ، فصاروا معه قسمين ، محاربين وأهل ذمة . والمحاربون له خائفون منه . فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام : مسلم مؤمن به ، ومسالم له آمن ، وخائف محارب » .

● وبعدما أشار إلى أن الأحكام التى تضمنتها سورة التوبة : « تعدل الأحكام المرحلية السابقة فى السور التى نزلت قبل التوبة » ، قال « إن تلك الأحكام المرحلية ليست منسوخة ، بحيث لا يجوز العمل بها فى أى ظرف من ظروف الأمة المسلمة بعد نزول الأحكام الأخيرة ... ذلك أن الحركة والواقع الذى تواجهه فى شتى الظروف والأمكنة والأزمنة هى التى تحدد – عن طريق الاجتهاد المطلق – أى الأحكام هو أنسب للأخذ به ، فى ظل تلك الظروف .

● فى ختام تقديمه للسورة ، يهاجم الأستاذ سيد قطب الذين يتمسكون بتلك « الأحكام المرحلية » ، ويعتبرونها من المواقف الثابتة للإسلام فى العلاقة مع الآخرين . وفى هذا الصدد يقول : إن المهزومين فى هذا الزمان ... يحاولون أن يجدوا فى النصوص المرحلية مهرباً من الحقيقة التى يقوم عليها الانطلاق الإسلامى فى الأرض لتحرير الناس كافة من عبادة العباد ، وردهم جميعا إلى عبادة الله وحده ، وتحطيم الطواغيت والأنظمة والقوى التى تقهرهم على عبادة غير الله ، والخضوع لسلطان غير سلطانه ، والتحاكم إلى شرع غير شرعه .

ويضيف ، إن هؤلاء المهزومين ، يقولون مثلا : إن الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ ويقول : ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ ويقول : ﴿ وَقَاتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ ويقول عن أهل الكتاب : ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ، أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا ، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ، فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ .

ثم يقول الأستاذ قطب إن المهزومين يستندون إلى أمثال تلك الآيات ليخلصوا منها إلى أن الإسلام لا يقاتل إلا الذين يقاتلون أهل دار الإسلام ، فى داخل حدود هذه الدار ، أو الذين يهددونها من الخارج ... « ومعنى ذلك ، فى تصورهم المهزوم – أن لا علاقة للإسلام إذن بسائر البشر فى أنحاء الأرض ، ولا عليه أن يعبدوا ما يعبدون من دون الله ... وهو سوء ظن بالإسلام وسوء ظن بالله سبحانه » (جـ ١٠ ص ١٥٨١) .

وهنا يكرر أن تلكَ نصوص مرحلية تواجه واقعا معينا ، إذا تكرر فى حياة الأمة الإسلامية فإنها تطبق ، ولكن ليسْ معنى ذلك أن تلك النصوص هى موقف الإسلام النهائى والثابت ، بمعنى أن مختلف نصوص المسالمة والحرب الدفاعية ورفض العدوان ، ما هى إلا « تاكتيك » إسلامى مؤقت ، بينما « الاستراتيجية » هى تلك التى أنزلت فى سورة « التوبة » ، ومن قبلها سورة « الأنفال » التى تناولت قضية الجهاد ، وعالج الأستاذ قطب فى تفسيرها ما أسماه « المنهج الإلٓهى فى الجهاد المطلق » .

يمضى الأستاذ سيد قطب فى تفسير آيات سورة « التوبة » من منطلقه هذا ، ويخص الآية ٢٩ التى تدعو إلى قتال أناس من أهل الكتاب حددت مواصفاتهم ، باهتمام ملحوظ . فيذكر أن الآية وما تلاها « عامة فى لفظها ومدلولها ، وهى تعنى كل أهل الكتاب ، فى الجزيرة العربية وفى خارجها » . ويقول إن الأحكام التى يتضمنها هذا المقطع تحتوى تعديلات أساسية فى القواعد التى كانت تقوم عليها العلاقات من قبل بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب ، وبخاصة النصارى منهم .

« والتعديل البارز فى هذه الأحكام الجديدة ، هو الأمر بقتال أهل الكتاب المنحرفين عن دين الله ، حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون .. فلم تعد تقبل منهم عهود موادعة ومهادنة إلا على هذا الأساس .. أساس إعطاء الجزية . وفى هذه الحالة تتقرر لهم حقوق الذمى المعاهد ويقوم السلام بينهم وبين المسلمين ..

« إنهم لا يكرهون على اعتناق الإسلام عقيدة ، فالقاعدة الإسلامية المحكمة هى : لا إكراه فى الدين . ولكنهم لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية ، وقام بينهم وبين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس ..

« وهذا التعديل الأخير فى قواعد التعامل بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب ، لا يفهم على طبيعته إلا بالفقه المستنير لطبيعة العلاقات الحتمية بين منهج الله ومناهج الجاهلية من

ناحية ، ثم لطبيعة المنهج الحركى الإسلامى ، ومراحله المتعددة ، ووسائله المتجددة المكافئة للواقع البشرى المتغير من الناحية الأخرى .

« وطبيعة العلاقة الحتمية بين منهج الله ومناهج الجاهلية هى عدم إمكان التعايش إلا فى ظل أوضاع خاصة وشروط خاصة ، قاعدتها ألا تقوم فى وجه الإعلان العام الذى يتضمنه الإسلام لتحرير الإنسان بعبادة الله وحده والخروج من عبادة البشر للبشر ، أية عقبات مادية من قوة الدولة ، ومن نظام الحكم ، ومن أوضاع المجتمع على ظهر الأرض ! .. ذلك أن منهج الله يريد أن يسيطر ، ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده . » — انتهى .

●

يتفرد الأستاذ قطب بين أعلام المعاصرين بموقفه هذا ، بينما يخالفه أبرز فقهاء مصر فى القرن الأخير ، من محمد عبده ورشيد رضا ، إلى الشيخ محمد الغزالى ، مرورا بالشيوخ الخضرى وشلتوت وعبد الوهاب خلاف ودراز . ولولا المكانة الخاصة والبارزة التى يحتلها مفكرنا الكبير ، ولولا تأثيره المرصود على قطاعات عريضة من الإسلاميين ، لعُد كلامه فى هذه النقطة شذوذا لا تنبغى الإشارة إليه فضلا عن مناقشته .

فالشيخ رشيد رضا صاحب « المنار » يشير إلى أن آية السيف تتراوح بين الآية الخامسة من سورة التوبة الداعية إلى قتال المشركين بعد انتهاء الأشهر الحرم ، والآية ٣٦ التى تدعو إلى قتال المشركين كافة كما يقاتلون المسلمين كافة . ويلتقى مع الأستاذ قطب فى كونها غير ناسخة لغيرها من الآيات . ويستشهد بما قاله السيوطى من أن أياً من الآيتين ليس ناسخا لغيرهما من الآيات التى تتناول علاقة المسلمين بالمشركين . ولكن كلاً منهما تقرر حكما يسرى فى ظرف معين .

غير أن الشيخ رشيد رضا انحاز إلى الرأى القائل بأن الدعوة إلى مقاتلة المشركين هى رد على مبادأة المشركين بالقتال . وأن المقصود بالآيتين مشركو جزيرة العرب ، وليس كل مشركى الأرض .

فى تعليقه على الآية ٢٩ ، الخاصة بأهل الكتاب ، فإن صاحب « المنار » وشيخه الإمام محمد عبده ، يذهبان إلى أنها لا تمثل ذلك المنعطف الحاد الذى عبر عنه الأستاذ سيد قطب .

من حيث أنها نزلت فى قتال أهل الكتاب ، وأن نزولها جاء تمهيدا للكلام فى غزوة تبوك مع الروم من أهل الكتاب بالشام والخروج إليها فى زمن العسرة والقيظ » . فضلا عن أن المقصود بها ليس كل أهل الكتاب ، ولكن فريق منهم له شروط أربعة معينة ، ذكرتها الآية الكريمة .

هنا يذكر الشيخ رشيد نقلا عن الإمام محمد عبده « أن القتال الواجب فى الإسلام ، إنما شرع للدفاع عن الحق وأهله ، وحماية الدعوة ونشرها ، ولذلك اشترط فيه أن يقدم عليه الدعوة إلى الإسلام » .

ويعقب على الآية قائلا إنها تعنى : قاتلوا - هذا الفريق من أهل الكتاب - عند وجود ما يقتضى وجوب القتال ، كالاعتداء عليكم أو على بلادكم ، أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم ، أو تهديد أمنكم وسلامتكم ، كما فعل الروم ، فكان سبباً لغزوة تبوك » - (تفسير المنار جـ ١٠ ص ٢٥٥) .

بهذا المفهوم ، لا تمثل الآية الكريمة تلك النقلة الواسعة فى مسار الدعوة الإسلامية التى استخلصها منها الأستاذ سيد قطب . ولا تعد تعبيرا عن موقف جديد ، كما أنها لا تعكس تعديلا فى موقف الإسلام من أهل الكتاب . إنما هى استمرار للموقف الثابت فى تلك الآيات التى وصفها أستاذنا الجليل ، كما وصفها آخرون سبقوه ، بأنها مرحلية ، تعالج ظروف الاستضعاف التى تمر بها الدعوة .

إن الأمر بقتال أهل الكتاب على النحو الذى أشارت إليه الآية الكريمة ، لا يطوى صفحة ولا يبدأ صفحة جديدة ، ولكنه توجيه إلٓهى متصل الحلقات بما سبقه من توجيهات ، واجب التطبيق إذا ما توفرت شروطه ، وأهمها أن يشكل هذا الفريق من أهل الكتاب عدوانا أو خطرا على مجتمع المسلمين وعقيدتهم ، لا يكون هناك سبيل إلى رده إلا بالقتال .

●

وربما كان أقوى بيان فى هذا الموضوع ، هو ما تضمنه الكتاب الذى صدر فى عام ١٩٨٥ م بالجزائر ، للشيخ محمد الغزالى ، بعنوان « جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج » . ويشكل تفنيدا لدعاوى القائلين بآية أو بآيات السيف محورا أساسيا فى

ذلك الكتاب . بل إننا نستشعر من مقدمة المؤلف للكتاب أن الرد على منطق هؤلاء هو دافعه الأساسى لإخراجه .

فنحن نلمس منذ السطور الأولى للكتاب رفضا قاطعا وحاسما للشيخ الغزالى لأمور ثلاثة : فكرة أن حروب الإسلام هجومية وليست دفاعية – وأن الأحكام التى نزلت فى شأن أهل الكتاب قبل سورة « التوبة » مرحلية أو منسوخة – وأن آيات سورة « التوبة » تحدد موقفا جديدا أو تشكل موقفا مستجدا للإسلام من أهل الكتاب .

فى هذا المعنى يقول : من علماء الدين وقراء الكتاب العزيز ، من لم يتذوق أدب الحوار الطويل مع المخالفين ، فتجاوز الآيات التى أربت على المائة . وزعم أن الإسلام قام من البداية باستعمال العصا الغليظة فى التعامل مع خصومه ، وأنه إذا كان قد هادنهم يوما فلضرورات موقوتة ! .. ثم شرع يجتاحهم بعد ذلك دون هوادة ..

ثم يضيف : قرأت لنفر منهم كلاما طويلا فى أن الإسلام دين هجومى ، يضع خططه للحرب لا للسلم . وشعرت بتحريف الكلم عن موضعه من ناحية ، وبتناول الوقائع دون أدنى وعى بملابساتها من ناحية أخرى . (ص ١٩) .

وإشارة الشيخ الغزالى مقصود بها – كما ذكر الشيخ تقى الدين النبهانى مؤسس حزب « التحرير الإسلامى » ، الذى كتب يقول « إن قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله يدل دلالة واضحة على أن الجهاد هو بدء الكفار بالقتال لإعلاء كلمة الله ، ولنشر الإسلام » .

وهو يوضح موقفه قال : إن فن الدعوة يحتاج إلى ألوف من الأذكياء الأتقياء ، يأخذون طريقهم إلى الأفئدة والعقول بلباقة ورفق . فإذا اعترض السيف هؤلاء برز من جانبنا سيف يناوشه ويعيده إلى غمده ، ويترك الحكم للمنطق والأدب ، لا لغرائز السباع .

وأضاف إن « الاضطراب الفكرى انتقل إلى نصوص الكتاب والسنة . فإذا تيار الفوضى يلغى باسم النسخ نحو ١٢٠ آية قرآنية ، ويعوج بمفهوم آيات أخرى ، ويخرج الإسلام للناس فى صورة دميمة » (ص ٢٤) .

ومن الملاحظات المهمة التى يبديها الشيخ الغزالى فى هذا الصدد قوله إن « مبدأ المعاملة

بالمثل كان من وراء أحكام فقهية وصفت بأنها شرعية . والواقع أنها لم تقم اعتمادا على نص ، وإنما قامت على القصاص مما ينزل بالمسلمين » (ص ٨٧) .

وهو فى هذه الملاحظة يبرز أهمية التاريخ فى صياغة موقف الفقهاء والدعاة ، وفى التأثير على الاجتهادات المتعلقة بموقف المسلمين من الآخرين . وهى اجتهادات نبعت من انفعال بما تعرض له المسلمون من عنت واضطهاد ، دون أن تكون مستندة بالضرورة إلى نصوص شرعية ، ولا ملتزمة بمقاصد الشريعة . وبعض اجتهادات ابن القيم الجوزية فى كتابه « أحكام أهل الذمة » شاهد على ما نقول ، خصوصا ما تعلق منها بختم رقاب أهل الذمة ، وتمييز دورهم وثيابهم ونعالهم .

ينفى الشيخ محمد الغزالى بشدة أن ثمة شيئا حقيقيا فى القرآن الكريم يمكن أن يطلق عليه آية السيف . ويبدى تعجبه من إطلاق هذه التسمية فى فصل بعنوان « ما يسمونه آية السيف » . وهو يركز فى ذلك الفصل على سورة « التوبة » ، التى هى موضوع الجدل – وعنها يقول : إن ناسا من المفسرين – عفا الله عنهم – لم يعيشوا فى جو السورة ، ولم يدركوا مواقع النزول ، ولم يربطوا الحكم بحكمته ، زعموا أن هده السورة ألغت كل ما سبقها من آيات الدعوة والمسالمة ، وأنها أحلت العنف مكان اللطف ، والإكراه مكان الحرية . وبهذا القول الجزافى نسخت مائة آية نزلت من قبل فى أسلوب الدعوة » .

ويضيف : سمعت من يحتج بالآية ﴿ **وَقَاتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَافَّةً** ﴾ ، فقلت له : ألا تكملها ؟ أليس بعدها ﴿ .. **كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً** ﴾ ؟ .. فأنى فى الآية الدعوة إلى الهجوم وإعمال السيف فى الناس ؟

ثم يقول : يشيع بين المفسرين أن آية السيف نسخت ما جاء قبلها ، وعند التحقيق لا يوجد ما يسمى آية السيف ، وإنما هناك جملة من الآيات فى معاملة خصوم الإسلام ، وفى مقاتلتهم أحيانا ، لأسباب لا يختلف المشرعون قديما وحديثا على وجاهتها ، وعلى أنها لا تنافى الحرية الدينية فى أرقى المجتمعات ! (ص ١٠١) .

وهو يمضى مع السورة من بدايتها ، خصوصا المواضع التى تعرضت فيها للمشركين وأهل الكتاب . بالنسبة للمشركين ، فإنه يلفت النظر إلى أن سبب البراءة من عهودهم والدعوة إلى قتالهم ليس كونهم مشركين ، ولكن كونهم معتدين وناكثين لعهودهم .

وهؤلاء على وجه الخصوص من نزل فيهم قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ (التوبة – ٥) .

ويعقب على الآية قائلا : يأتى عقل مفسر فيقول إن المقصود بهذه الآية كل كافر على وجه الأرض ، أساء أم أحسن ، وفى أم غدر ، ظلم أو أنصف .. ثم يطلق على الآية المحددة : آية السيف ! .. ويلغى بها مائة آية فى العرض الهادىء والجدال الحسن والوعظ البليغ !

ويستطرد قائلا : ثم ظهر فى عصرنا الأسود طوائف من الشباب الأغرار تحمل العصى ، وتزعم أن الإسلام دين هجوم ، وتريد أن تقاتل رواد الفضاء ! ..

وهنا يتساءل : أكذلك يخدم دين قوامه العقل ، وأساسه النظر الذكى والمنطق الرزين الرتيب ؟ (ص ١٠٣) .

أما فى شأن أهل الكتاب – بالأخص الآية ٢٩ من سورة « التوبة » – فإن الشيخ الغزالى ينطلق فى فهمها من ذات منطلق الشيخين محمد عبده ورشيد رضا ، من حيث أنها تدعو إلى قتال فئة من أهل الكتاب ، وليس كل أهل الكتاب ، اعتدوا على المسلمين أو ظاهروا المعتدين . (ص ١٠٨) .

وهو يعزز رأيه ، فإن الشيخ الغزالى خصص فصلا بعنوان « تأويلات الجاهلين » ، عرض فيه لكافة آيات التعامل مع الآخرين من غير المسلمين ، التى قال البعض إنها نسخت ، وقال آخرون إنها مرحلية ولا تعبر عن موقف الإسلام الثابت من الغير . وقد حصرها شيخنا فى ١٢٠ آية موزعة على ٤٨ سورة فى القرآن الكريم .

لقد استعرض الآيات واحدة واحدة ، ونفى عنها النسخ أو المرحلية ، مثبتا أن الأصل فى الدعوة هو المسالمة والتعاون على البر وخطاب العقل والضمير ، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وبعد ذلك « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، بنص القرآن الكريم ، وحساب الجميع على الله سبحانه ، يوم يلقونه . أما القتال والسيف ، فهو فى منهج الرسالة سبيل إلى رد العدوان وصد الفتنة ، وليس أسلوبا فى التبليغ والدعوة .

والكتاب ، بهذا المفهوم ، خطوة مهمة باتجاه تصحيح العلاقة مع الآخر ، بعد التشويه الذى أصاب بعض جسور تلك العلاقة ، فى ظل تأويل النصوص ودعاوى نسخها أو مرحلية العمل بها . وهو تصحيح مطلوب بإلحاح لفض الإشكالية التى تتعدد جوانبها .

٤ الاختلاف الذى لابد منه !

عندما اضطر معتزلى كبير مثل واصل بن عطاء لأن يعلن على جماعة من الخوارج اعترضوا طريقه ، أنه « مشرك مستجير » ، ليأمن شرهم ، فقد كان ذلك تعبيرا عن مدى عمق أزمة « الآخر » فى بعض مدارس التفكير الإسلامى المبكرة . إذ قدر ابن عطاء ، بسرعة بديهته ، أن مصيره القتل لو أنه كشف عن حقيقته ، وكونه مسلما يختلف معهم فى الرأى ، بينما يظل آمنا موفور الحماية ، لو أخبرهم بصفته التى ذكرها . وهم الحافظون لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ ، فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ ، ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ .. ﴾ (التوبة – ٦) .. وقد كان حدسه صحيحا ، لأنهم ما إن علموا بأنه على هذه الصفة ، حتى أكرموه وخلوا سبيله ، كما تقول المراجع التاريخية !

آخرون غير ابن عطاء كانوا أتعس حظا . إذ يروى المبرد فى « الكامل » أن جماعة منهم لقيت عبد الله بن خباب ، وكان معه مصحف دل على إسلامه ، ولما حاوروه ورفض أن يؤيدهم فى اتهام الإمام على بالشرك ، قتلوه ! .. ثم حدث أن ساوموا رجلا نصرانيا على نخلة ، فقال هى لكم . لكنهم أبوا بشدة ، فالرجل فى ذمة الله ورسوله ورعاية حقه واجبة . وقالوا : والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن . وهو ما أدهش النصرانى وأثار استغرابه ، حتى قال : « ما أعجب هذا ، أتقتلون رجلا مثل عبد الله بن خباب ، ولا تقبلون منا نخلة ؟! » .

منذ ذلك الحين ، وإلى الآن ، فإن الآخر المسلم فى موقف لا يحسد عليه . وهو موقف يسوء كلما بعدت الشقة بين الحفظ وبين الفهم ، وكلما انفصل التدين عن الوعى ، وكلما تصدر حماية الحق أقوام لم ينالوا قسطا وافيا من التربية الإسلامية الصحيحة .

والأمر كذلك ، فربما كان من المهم أن نحاول استجلاء هذه الصفحة ، والإسهام قدر

المستطاع فى تصور حقيقة الموقف الإسلامى من إشكالية الآخر ، أياً كان موقعه أو اتجاهه .

فى هذا الصدد ، أزعم أن وضع الآخر الإسلامى أكثر دقة وحرجا من غيره . لأن مظلة حماية غير المسلم يظل الالتباس فيها محدودا ، خصوصا إذا كان من أهل الذمة ، الذين تشدد النصوص الشرعية على البر بهم وتوفير الحماية والأمن لهم . وقصة واصل ابن عطاء شهادة تعزز ما نقول .

مصدر الدقة والحرج فى أمر الآخر الإسلامى أنه يقف على أرضية عقيدية واحدة مع غيره . وعندما يختلف المسلمون ، فلابد أن يكون هناك طرف مخطىء وآخر مصيب . وعندما تضيق الصدور وتتقطع سبل الحوار ويغيب عن الناس أدبه ، فإن الاحتماء بالنصوص الشرعية فى تجريح اعتقاد الآخر يظل احتمالا واردا أو راجحا ، الأمر الذى يصبح من الضرورى فى ظله أن توضح الحدود دائماً بين المقبول والمنكور من الخلاف ، فى أمور الدين فضلا عن أمور الدنيا .

هنا نميز بين دوائر ثلاث للخلاف بين المسلمين : فهناك خلاف بين الفرق الإسلامية المختلفة (شيعة إمامية – سنة – زيدية – أباضية) – وهناك خلاف بين مذاهب أهل السنة ، القطاع الأكبر من المسلمين الآن – وهناك خلاف ثالث يتجاوز الأمور الدينية ، ليثور حول المسائل الدنيوية ، مما يفتح الباب للحديث عن أمور هى محل جدل فى زماننا ، مثل تعدد الأحزاب السياسية ، وفكرة حزب الله ، ومسألة المعارضة السياسية فى المجتمع الإسلامى .

باختصار فإن هذه الدوائر تتفرع عن قضية محورية هى : حرية الحركة المتاحة للرأى الآخر فى التصور الإسلامى ، دينيا كان أم دنيويا .

وقبل أن نخوض فى هذه الأمور ، فإننا ننبه إلى أمور عدة هى :

● أننا لسنا معنيين هنا بتاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية ، إلا بالقدر الذى يفيدنا فى تقييم وتقصى واقعنا الراهن . أو بتعبير أصرح وأدق ، فإن قضيتنا فى هذه المناقشة تتوجه إلى الحاضر والمستقبل ، بأكثر مما تتوجه إلى الماضى . إذ الماضى بالنسبة لنا – فى هذا المقام – دليل وتجربة وعبرة ، وليس بالضرورة نمطا يتبع ولا مثلا يحتذى .

● أننا نميز بين الاختلاف والخلاف . ونعتبر أن الاختلاف فى الرأى أمر طبيعى

وعلامة صحة ، بل ومصدر للثراء الفكرى وعون على التصحيح ، إذا أدير بكفاءة وروعيت فيه شروطه وأدبه . بينما الخلاف قرين الفرقة ، التى لا يختلف على إنكارها ونبذها . وليس كل اختلاف مؤديا إلى الفرقة أو الخلاف ، إلا إذا اختلت موازين الحوار وأهدرت شرائطه أو إذا تصدى للأمر غير أهله ، بالتالى فإن الأحاديث النبوية التى تنهى عن الاختلاف ، ينبغى ألا تحمل بحسبانها دعوة إلى الرأى الواحد - المستحيل عمليا - ولكنها تعد تحذيرات من الفرقة ، التى تؤدى إلى شق الصف وفتنة المسلمين .

● فى الوقت ذاته ، فإننا لا نستطيع أن نقول ابتداء ومقدما بأن الاختلاف فى الرأى هو خير مطلق أو شر مطلق . وإنما هو خير إذا كان مصدرا للتنوع والإثراء ، وسبيلا إلى إظهار الحق . وهو شر إن أدى إلى الفرقة وتمزيق الصف . وعلى ذلك فلا مشكلة ولا غضاضة فى مبدأ الاختلاف أو تعدد الآراء ، إنما المشكلة تكمن فى الكيفية التى يدار بها هذا الاختلاف .

● أننا نفرق أيضاً بين الاختلاف فى الأصول والاختلاف فى الفروع . وبين الاختلاف فى الدين ، أو فى الفقه . وإذا تم الاتفاق حول الأصول ، فلا مشاحة فى الاختلاف حول الفروع ، وكل اختلاف ، فى هذه الحدود محتمل ومقبول . بنفس المقدار ، فإذا انعقد الاتفاق حول الشريعة ، الكتاب والسنة ، فكل اختلاف حول اجتهادات الفقهاء وأقاويلهم لا يجرح عقيدة أحد ، ولا يقلل من شأن أحد .

● من ناحية أخرى ، فإننا نقرر هنا أن الإسلام قد احتمل اختلافا فى العقيدة ذاتها ، فاعترف بأهل الكتاب ودعا إلى البر بهم ، وقبل تعايشا كريما مع أصحاب الديانات الأخرى . فإننا لا نتصوره ضائقا بتعدد المذاهب والفرق على أرضية الإسلام وتحت مظلته . وإذا ثبت الالتزام بالأصول فليس هناك ما يمنع من تعدد الفرق والمذاهب ، شريطة أن يحترم كل فكر الآخر ، ولا يجرحه فى اعتقاده .

● بالمثل ، فإنه إذا كان الإسلام قد احتمل اختلافا فى أمور الدين ، عبرت عنه المذاهب والفرق الإسلامية ، فإننا نستغرب زعم البعض أن الإسلام يضيق بالاختلاف فى أمور الدنيا ، ممثلا فى الأحزاب السياسية بمفهومها المعاصر ، ولا ندرى أى منطق - دعك من المصلحة - يقبل اختلافا فى شأن دقيق مثل صلة الإنسان بربه ، ثم يرفضه فيما هو أدنى وأيسر ، مثل علاقات الناس بعضهم ببعض !

●

قضية الاختلاف كانت واردة فى الوعى الإسلامى منذ وقت مبكر . فقد روى عن النبى عليه الصلاة والسلام قوله : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة . وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة . وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » - وقد تكلم علماء السنة فى صحة هذا الحديث ، الذى تردد بروايات مختلفة . وقال عنه « المقبلى » فى كتابه « العلم الشامخ » : « وحديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة رواياته كثيرة ، يشد بعضها بعضاً ، بحيث لا تبقى ريبة فى حاصل معناه » .

وكتب الملل والنحل ، وأشهرها ما كتبه ابن حزم والشهرسقانى ، شهادة تفصل فى قدر التنوع الفكرى العريض الذى عرفه الواقع الإسلامى . ولئن اهتم ابن حزم بأهل السنة والشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج ، فإن الشهرستانى عدد فى مؤلفه ٧٦ فرقة - أما الأشعرى ، فقد عرض لأكثر من مائة فرقة فى « مقالات الإسلاميين » (الشيعة ٤٥ - الغلاة ١٥ - الإمامية ٢٤ - الزيدية ٢٦ - الخوارج ٣٦ - المرجئة ١٢) ، وبينما احتسب الأشعرى المعتزلة فرقة واحدة ، فإن الشهرستانى رصد منهم ١٧ فرقة - والخوارزمى عرض لـ ٧٢ فرقة . (د . محمد عمارة - الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية - ص ١٣١) .

ولئن اتخذ الخلاف صورة الجماعات والفرق قبل النصف الثانى من القرن الهجرى الأول - تحديدا بعد مقتل خليفة المسلمين عثمان بن عفان وتولى الإمام على الخلافة سنة ٣٥ هـ - إلا أن ذلك لا يعنى أن الرأى الواحد كان سمة للمرحلة السابقة ، إذ جرت سنة الله فى الخلق ، فتباينت المواقف بين الصحابة فى حياة النبى عليه الصلاة والسلام وبعد مماته .

فى حياة النبى كانت الخلافات محدودة وظلت محصورة فى مجال فهم النصوص الشرعية . وكان حسمها ميسورا نظرا لوجوده عليه الصلاة والسلام بينهم . فعندما ثار الخلاف حول قول النبى يوم الأحزاب « لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة » ، وذهب فريق إلى الالتزام بظاهر النص فلم يصلوا ، بينما استنبط آخرون معنى الإسراع لبلوغ الهدف ، وصلّوا ، عندما حدث ذلك أقر النبى سلوك الفريقين ، من التزم بالظاهر ومن استنبط المعنى ... وهكذا .

أما بعد الوفاة ، فقد تعددت مجالات الخلاف . ويذكر فى هذا الصدد أن ذلك بدأ

منذ اللحظات الأولى لإعلان الوفاة ، إذ ثار أول خلاف حول خبر الوفاة ذاته ، الذى اعتبره سيدنا عمر بن الخطاب إرجافا من المشركين ، حتى قرأ عليه أبو بكر الآية : ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ . ثم اختلفوا فى دفنه عليه الصلاة والسلام ، وهل يكون فى مسجده أو مع أصحابه . واختلفوا أيضا فى خلافته ، وفى قتال مانعى الزكاة ، كما اختلفوا فى أمور أخرى عديدة ، مثل قسمة الأراضى المفتوحة ، والمفاضلة فى العطاء ، وغير ذلك .

وقد ذكر ابن القيم فى إعلام الموقعين أن سيدنا عمر وابن مسعود اختلفا فى ١٠٠ مسألة . وعدد مؤلفو كتاب « تاريخ التشريع الإسلامى » (السايس والسبكى والبربرى) عشرين مسألة اختلف فيها الصحابة .

لم يستنكر أحد هذا الخلاف ، إنما اعتبره الجميع أمرا طبيعيا لا يقطع ودا ولا يفرق صفا . ولهذا أيده عمر بن عبد العزيز ، فيما يذكر الشاطبى فى « الاعتصام » ، وقال : ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لا يختلفون . لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس فى ضيق . وإنهم أئمة يقتدى بهم . فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سُنَّة » .

ويبدو أن مسألة الخلاف بين المسلمين أرَّقت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فى لحظة تأمل وتفكر ، فظل يسائل نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ؟ .. ثم أعاد طرح السؤال على عبد الله بن عباس ، فيما تشير الرواية ، وقال له : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد ، وقبلتها واحدة ، وكتابها واحد ؟

رد ابن عباس قائلا : يا أمير المؤمنين . إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيما أنزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيما نزل ، فيكون لكل قوم فيه رأى . فإذا كان لكل قوم فيه رأى اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا !

تقول الرواية إن سيدنا عمر زجر ابن عباس ونهره سيدنا على . فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال فعرفه .. فأرسل إليه وقال : أعد على ما قلته ، فأعاد عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه (د . يوسف القرضاوى – الصحوة الإسلامية ص ٨٩ ، نقلا عن مصادر أخرى) .

علق الإمام الشاطبى على ذلك ، فأيد مقالة ابن عباس ، وأضاف أنه « إذا عرف الرجل فيما نزلت الآية أو السورة ، عرف مخرجها وتأويلها وما قصد بها ، فلم يتعد ذلك

فيها .وإذا جهل فيما أنزلت احتمل النظر فيها أوجها . فذهب كل إنسان فيها مذهبا لا يذهب إليه الآخر . وليس عندهم من الرسوخ فى العلم ما يهديهم إلى الصواب ، أو يقف بهم دون اقتحام حمى المشكلات . فلم يكن بد من الأخذ ببادى الرأى ، أو التأويل بالتخرص الذى لا يغنى عن الحق شيئا ، إذ لا دليل عليه من الشريعة ، فضلوا ، وأضلوا !

أكان الخلاف ضروريا ؟

رد أهل العلم بالإيجاب . وأثبت إخوان الصفا ذلك فى رسائلهم ، حيث ذكروا أن الناس تختلف اتجاهاتهم ومشاربهم ، فكان طبيعيا أن تختلف مواقفهم ، إذ « القياسات مختلفة الأنواع ، كثيرة الفنون ، كل ذلك بحسب أصول الصنائع والعلوم وقوانينها . مثال ذلك أن قياسات الفقهاء لا تشبه قياسات الأطباء ، وقياس المنجمين لا يشبه قياس النحويين ولا المتكلمين ، ولا قياسات المتفلسفين تشبه قياسات الجدليين ... وهكذا » .

وقالوا أيضاً إن اختلاف المدارك من أسباب اختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب « لأنه إذا اختلفت إدراكاتهم ، اختلفت آراؤهم واعتقاداتهم بحسب ذلك » .

وقد قدم الشيخ محمد أبو زهرة لكتابه « تاريخ المذاهب الإسلامية » ، بدراسة لأسباب اختلاف المسلمين ، حدد لها عناصر عدة فى مقدمتها :

● العصبية العربية ، التى يرى فيها أستاذنا الجليل أنها « جوهر الخلاف الذى فرق أمر الأمة » . وأن هذه العصبية اختفت فى عصر النبى عليه الصلاة والسلام ، وبعده لبعض الوقت ، ثم ظهرت فى آخر عهد الخليفة عثمان بن عفان . وكان انبعاثها له أثره فى الاختلاف بين الأمويين والهاشميين أولا ، ثم بين الخوارج وغيرهم . فقد كانت القبائل التى انتشر فيها مذهب الخوارج من القبائل الربعية ، لا من القبائل المضرية ، والنزاع بين هؤلاء وهؤلاء معروف فى العصر الجاهلى . فلما جاء الإسلام أخفاه ، حتى ظهر فى نحلة الخوارج .

● التنازع على الخلافة . وهو ما عولج بالحكمة ، عندما شب بين المهاجرين والأنصار ، عقب وفاة النبى . ولكنه تصاعد بعد ذلك حول الأحق بها : قريش ؟ أم أولاد على ؟ أم المسلمين أجمعين ، مما كان وراء قسمة المسلمين إلى خوارج وشيعة وجماعات أخرى .

● مجاورة المسلمين لكثيرين من أهل الديانات القديمة ، ودخول بعضهم فى الإسلام ، ونقلهم لبعض أفكارهم ومعتقداتهم إلى مجتمع المسلمين . وهو ما وراء الكلام فى الجبر والاختيار وصفات الله تعالى .

● ترجمة الفلسفة التى ظهرت عند اليونان والرومان ، وهو ما أثر فى علم الكلام ، وطبع مجادلات المعتزلة وأهل السنة ، التى اعتمدت مجموعة من الأقيسة المنطقية والتعديلات الفلسفية والدراسات العقلية المجردة .

● وورود المتشابه فى القرآن ، بالإضافة إلى الآيات المحكمات . وهو ما أشارت إليه الآية السابعة من سورة « آل عمران » . إذ اختلف العلماء فى مواضع المتشابهات من القرآن ، وحاولوا تأويلها والوصول إلى حقيقة معناها . فاختلفوا فى ذلك اختلافا مبينا .

● استنباط الأحكام الشرعية ، باعتبار أن النصوص تتناهى ولكن الحوادث المستجدة لا تتناهى ، إذ اختلف الفقهاء حول هذه الأحكام ، وحول القواعد الأصولية التى تبنى عليها . والجدل الطويل حول « المصالح المرسلة » وحجية أحاديث الآحاد أو الأحاديث الضعيفة ، والأخذ بالعرف والعادة ، من نماذج ذلك . (ص ١٦) .

وإذ نذكر أن الاختلاف الذى جرى لم يتناول لب الدين ولا أصوله ، فإننا نثنى على قول الدكتور طه العلوانى ، فى كتابه « أدب الاختلاف فى الإسلام » ، أن « فى ذكر هذه الاختلافات بياناً لواقعية هذا الدين . فهو يتعامل مع الناس على أنهم بشر ، تتنازعهم عوامل مختلفة ، مما فطر الله تعالى خلقه عليها . ولكن الذى تطمئن إليه النفس المؤمنة أن ذلك الاختلاف لم ينشأ عن ضعف فى العقيدة ، أو شك فى صدق ما يدعو إليه رسول الله ﷺ . بل كان تحرى الحق ، والرغبة فى إصابة قصد الشارع من الأحكام ، هو بغية جميع المختلفين » . (ص ١٠٢) .

●

يسرى هذا الكلام على عصور الاجتهاد ورجاله ، ولكن الأمر اختلف فى عصور التدهور والانحطاط التى لاحت بوادرها فى القرن الرابع الهجرى ، الأمر الذى قاد الأمة إلى مرحلة التقليد ، وأوقعها فريسة للأهواء والعصبيات والبدع . وكانت تلك أبواباً نفذ منها الاختلاف ، الذى بسببه تقاتل الشيعة والسنة ، وتقاتل أهل السنة فيما بينهم (الشافعية

والأحناف والحنابلة بوجه أخص) ، ثم تقاتل البعض مع المتصوفة ، وتقاتل آخرون مع من اصطلح على تسميتهم بالسلفيين . وتوالت حلقات التنازع وتبادل الاتهامات مرة بالتفسيق ومرة بالتكفير ومرة بالابتداع .. وهو ما نلمسه الآن وتتناهى إلى أسماعنا أنباؤه وأصداؤه ، خاصة فى ظل ظاهرة المد الإسلامى التى نشهدها منذ بداية السبعينيات .

كيف نتعامل مع هذا الآخر « الدينى » ، إذا جاز التعبير ؟ .. لنحاول الإجابة على السؤال .

٥ التمذهب والتعصب والتخلف !

لا خشية على أمتنا من التمذهب ، إنما الخوف كل الخوف من التعصب . إذ التعصب ليس فقط سبيلا إلى الفرقة والفتنة ، ولكنه فى الوقت ذاته علامة على التخلف والانحطاط . وبوسع الراصد لمسار التاريخ الإسلامى ، أن يلحظ فى مختلف مراحله وصفحاته ذلك التلازم الدائم بين التعصب والانحطاط ، حتى يكاد الاثنان يصبحان وجهين لحقيقة واحدة .

والذين يتصورون الحل فى الدعوة إلى « إسلام بلا مذاهب » – وهم بيننا أحياء يكتبون ويرزقون – يخطئون التشخيص والعلاج ، بل أكاد أقول إنهم يفسدون بأكثر مما يصلحون . إذ هم بهذه الدعوة لا يختلفون كثيراً عمن يدعون إلى إغلاق باب البحث فى علوم الوراثة ، بسبب المخاطر التى يمكن أن تنشأ عن تطور تجارب التحكم فى الأجنة بما يؤدى إلى التلاعب فى صفات البشر . أو أولئك الذين يريدون وقف استخدام الذرة ، لأنها كانت بلاء على العالم منذ كانت القنبلة الذرية إحدى ثمارها .

إن إساءة استخدام العلم لا تعالج بإغلاق أبواب المعامل ، كما أن إساءة استخدام الحق لا تقوَّم بإهداره والدعوة إلى مجتمع بلا حقوق ! .. كذلك الحال بالنسبة للمذاهب ، التى كانت مجالا خصبا للتجديد والاجتهاد وتعبيرا أصيلا عن حرية الفكر وثراء عقل الأمة ، وإغناء الواقع الإسلامى بما يلبى احتياجاته أولا بأول . هذه المذاهب ، إن أسيء تلقيها بشكل أو آخر ، كأن تتحول عند البعض إلى أديان أو كأن تؤدى إلى المنازعات وإراقة الدماء ، لا ينبغى أن تصحح نتائجها بحرمان الأمة من كل ما تمثله من ثراء فكرى عظيم . وإذا استبان لنا أن العلاقة بين التعصب والانحطاط هى تعبير عن تلازم النتيجة بالسبب ، فإنه يصبح من غير الحكمة ، بل من غير المجدى ، أن نتجه بالعلاج إلى العرض ، الذى هو التعصب ، بينما يترك المرض – الانحطاط – يسرى فى جسد الأمة ليدمر خلاياه ويهد كيانه .

لنتجه – إذا أردنا – إلى أصل الداء ومنبع الشر ، وهو التخلف والانحطاط ، ولنحاول فى الوقت ذاته أن نضع التمذهب فى إطاره الطبيعى ، من حيث أنه فكر إسلامى يفيد ويحترم ، لكنه لا يلزم ولا يتعبد به . لنحاول أيضاً أن نقرب بين المسافات ، ونقيم الجسور بين أتباع المذاهب الإسلامية ، وأن نزيل ما بين المسلمين من حجب ، ومن أشواك وألغام ، أثخنت جسد الأمة فى الماضى والحاضر بجراح عميقة ، عوقت من مسيرتها وألهتها عن التصدى لتحدياتها الحقيقية ، وقطعت أوصالها فى كل حين .

دعك من كون الدعوة إلى الانخلاع من المذاهب ، اللامذهبية كما يسمونها ، مستحيلة التحقيق من الناحية العملية ، وأنها لا تعدو أن تكون نداء يردده بعض الحالمين ، الذين يغيب عنهم أن اقتلاع فكر عمره ألف عام من عقل الأمة وضميرها ، يمكن أن يتم بخطبة من فوق منبر ، أو بتأليف كتاب يقرؤه عدة مئات فى زمن قصير ، ثم ينسونه ويعودون إلى ما كانوا عليه .

إن التشرذم السياسى حقيقة قائمة ، والعالم الإسلامى الذى ملأ الأعين فى زمن مضى ، صار الآن عوالم عدة ، بينها ما بينها من حواجز وحوائل ، لا حيلة لنا فيها ولا أمل منظور فى إزالتها . وإذ عمت البلوى ، فتقطع الجسد وحيل بين اجتماع أطرافه وأوصاله ، فقد تواضعت أمانينا وأحلامنا ، وصرنا أعجز من أن نسأل الله رد القضاء ، لكننا فقط نسأله اللطف فيه !

●

من هذا المنظور نتعامل مع قضية المذاهب ، داعين إلى وفاق لا إلى خصام ، وإلى فهم وتفاهم لا إلى قطيعة وتنازع ، وإلى اجتماع والتئام ، لا إلى افتراق وانفصام .

وثمة نقطة جوهرية هنا تتصل بمنهج التعامل مع هذه القضية . ذلك أنه فيما بين المذاهب والفرق الإسلامية ، هناك العديد من نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف ، بل هناك العديد من الدعاوى والأقاويل ، الحقيقية والوهمية . وعلى من يريد أن يتناول هذا الموضوع أن يحدد أولا هدفه ، هل يريد الانتصار لمذهب على آخر ؟ أم يريد تصفية الحساب مع هذا الفريق أم ذاك ؟ أم يريد تقريبا وتفاهما ؟ .. هل يستهدف وحدة الأمة الإسلامية ؟ أم هو أحرص على إنصاف أهل السنة مثلا ، وتسفيه غيرهم ، أو تبيان مواضع الخطأ فى تعاليمهم واعتقاداتهم ؟ .

إن من يريد أن يصل إلى اتفاق وتفاهم وتقارب ، سيجد ألف باب مؤدٍ إلى مراده . كذلك من يريد أن يثبت اختلافا ، أو يصفى حسابا ويسفه رأيا ، فإنه سيعثر على ألف باب أيضاً يوصله إلى ما يريد .

إننا فى زمن يتجه فيه العالم إلى التكتل دفاعا عن مبادئه أو مصالحه . وفى زمن صار الحوار فيه لغة ضرورية لدوام التعايش وتحقيق المصالح ، بين الأعداء والأصدقاء ، سواء بسواء ، فهذا حوار متصل بين الأمريكان والسوفييت ، يمضى متوازيا مع التنسيق بين الكتلة الشرقية ، ومحاولات تحقيق أشكال مختلفة من الوحدة الأوروبية (البرلمان الأوروبى والسوق المشتركة) . وهذا حوار بين الشمال والجنوب ، وذاك حوار إسلامى مسيحى . أما البند الذى لا يزال غائبا فى القائمة فهو – للدهشة – الحوار الإسلامى الإسلامى !

وما يدعو حقا إلى المزيد من الدهشة ، بل الحزن والأسى ، أننا سبقنا هؤلاء جميعا فى محاولة إجراء الحوار ، وقمنا به فعلاً فى الأربعينيات ، ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار ، وماتت فى آخر السبعينيات .

إذ شهدت مصر فى عام ١٩٤٨ م تشكيل لجنة « للتقريب بين المذاهب الإسلامية » ضمت عددا من علماء المسلمين من مختلف البلدان والمذاهب ، كان ذلك الحوار المنشود سبيلها ؛ أما هدفها ، فقد تحدد فى الاسم الذى تسمت به . وكان الشيخ محمود شلتوت – شيخ الأزهر لاحقاً – هو أحد العلماء النشطين فى اللجنة . وعندما كتب قصة التقريب فى الجزء الأخير من تفسير « مجمع البيان » للطبرسى ، الذى أقرته اللجنة ، وصف اجتماعاتها قائلا : « كان يجلس المصرى إلى الإيرانى أو اللبنانى أو العراقى أو الباكستانى ، أو غير ذلك من مختلف الشعوب الإسلامية ... ويجلس الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ، بجانب الإمامى والزيدى ، حول مائدة واحدة ، تدوى بأصوات فيها علم ، وفيها أدب ، وفيها تصوف ، وفيها فقه . وفيها مع ذلك كله روح الأخوة ، وذوق المودة والمحبة ، وزمالة العلم والعرفان » .

أصدرت اللجنة مجلة فصلية باسم « رسالة الإسلام » ، كان شعارها المثبت على واجهتها هو الآية الكريمة : ﴿**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ (الأنبياء – ٩٢) . بينما سجلت على ظهر الغلاف بعض مواد القانون الأساسى للجمعية ، التى تنص على أهدافها ، ومنها : العمل على جمع أرباب المذاهب الإسلامية ، الذين باعدت بينهم آراء

لا تمس العقائد التى يجب الإيمان بها - والسعى إلى إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين والتوفيق بينهما .

لقد ظل هذا الفريق من علماء الأمة يواصلون العمل من خلال لجنة التقريب ، ويوجهون الخطاب إلى عامة المسلمين عبر مجلة « رسالة الإسلام » طوال ١٦ عاما ، إلى أن قدر لهذا الجهد الجليل أن يتوقف لأسباب سياسية ، فى عام ١٩٦٤ م .

●

قلنا من قبل إن الاختلاف يعد أمراً طبيعياً لابد من حدوثه . لأسباب عديدة تتراوح بين اختلاف المدارك والمعارف والمصالح . وإذا كان الخلاف السياسى حول مسألة الإمامة ، هو الذى فتح الباب لظهور الفرق فى التاريخ الإسلامى ، مما ترتب عليه ظهور الشيعة ، والخوارج ، وبينهما فريق الوسط المعتدل ، الذى عرف فيما بعد باسم « أهل السنة » ، إلا أن الخلاف الاعتقادى والفقهى هو الذى أفرز الكم الأكبر من المذاهب الإسلامية ، الذى هو أكثر ما يعنينا الآن ، فى سياق معالجة مشكلة « الآخر » فى التفكير الإسلامى .

ذلك أنه بعد الخلاف السياسى الذى أعقب فتنة مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، وبعد انتقال الخلافة إلى الكوفة ثم إلى الشام ، وما تخلل ذلك من أحداث جسام ، فإن تلك الأحداث أدخلت إلى دائرة الاختلاف أمورا عدة كانت خارجها ، وساعدت على انطواء كل بلد على ما وصلهم من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، والنظر إلى ما لدى بقية الأمصار بقدر من التحفظ ، ربما لعب فيه التأييد السياسى أو المعارضة دورا . وكان العراق بيئة خصبة لتفاعل الأفكار والآراء ، خاصة فى الكوفة والبصرة ، ففيه نشأ التشيع ، وظهرت « الجهمية » (أو الجبرية ، وهى منسوبة إلى جهم بن صفوان) ، والمعتزلة ، وانتشر الخوارج ، وجملة من أهل الأهواء والبدع . وانتشر وضع الحديث واختلاف الروايات التى تساند رأى كل طرف ، حتى عاد أحد أهل المدينة من العراق ، ولما سئل عما رآه هناك قال : **رأيت (فى العراق) قوما حلالنا حرامهم ، وحرامنا حلالهم** .. ونقل عنه قوله : **كأن النبى الذى أرسل إلينا غير النبى الذى أرسل إليهم !**

ورغم أنه كان يقصد أهل البدع بالدرجة الأولى ، كما يذكر الدكتور جابر العلوانى فى كتابه حول أدب الاختلاف فى الإسلام (ص ٧٩) ، إلا أن انطباع الفقيه المدنى تظل له دلالته فى كل الأحوال .

وبينما اشتهر العراق بأنه « بلاد أهل الرأى » ، فإن أهل الحجاز كانوا على قناعة بأنهم ضبطوا السنة ، إذ كان بالمدينة عشرة آلاف من الصحابة ، ولذا فقد اعتبرت الحجاز بلاد أهل الحديث والأثر . وعندما أخذ واحد من أهل المدينة بالرأى ، هو ربيعة بن أبى عبد الرحمن شيخ الإمام مالك ، فقد كان موقفه لافتا للأنظار حتى صار لقبه « ربيعة الرأى » !

برزت تلك التيارات الفكرية بعد انقضاء عصر الصحابة والتابعين ، أى منذ أوائل القرن الثانى الهجرى . وهى مرحلة تشمل العصر العباسى الأول بوجه أخص ، الذى وصل فيه عدد مذاهب أهل السنة إلى ١٣ مذهبا . وإن بقيت منها مذاهب أئمة أهل السنة الأربعة المعروفين ، إلا أنه لم يقدر لمذاهب الآخرين أن تنال نفس القسط من الذيوع والانتشار ، ومنهم الأئمة الحسن البصرى (المتوفى ١١٠ هـ) والأوزاعى (١٥٧ هـ) وسفيان الثورى (١٦٠ هـ) والليث بن سعد (١٧٥ هـ) وسفيان بن عيينة (١٩٨ هـ) .. وغيرهم .

كانت هناك اختلافات بين أصحاب تلك المذاهب جميعها ، سواء فى الاستدلال ببعض الأحاديث النبوية (أحاديث الأحبار خاصة) أو فى الاستدلال بعمل أهل المدينة ، الذى كان يحبذه الإمام مالك ، أو فى الاستناد إلى القياس والرأى والاستحسان ، أو فى حجية الإجماع .

ظل مدار اختلاف الفقهاء هو طريقة استنباط الأحكام من أوامر الشارع ونواهيه . ولكنه كان خلاف أهل علم ونظر ، يقوم على المحاجة واحترام الرأى والاعتراف بالفضل ، ودوام المودة والألفة . ومشهورة تلك الرسالة القيمة التى وجهها الليث بن سعد إلى الإمام مالك وتحفظ فيها على أخذه بعمل « أهل المدينة » . وثابت قدر الإجلال والاحترام الذى كان يتبادله أبو حنيفة ومالك . وقد نقل عن الشافعى قوله : « لولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز » . وقوله : « مالك بن أنس معلمى ، وعنه أخذت العلم ، وإذا ذكر العلماء ، فمالك النجم » . وعندما سئل ابن حنبل عن سفيان ومالك إذا اختلفا فى الرواية ، قال : « مالك أكبر فى قلبى » – ولما سئل عن اختلاف مالك والأوزاعى قال : « مالك أحب إلىّ وإن كان الأوزاعى من الأئمة » .

لم يستمر ذلك المناخ الصحى ، وإنما بدأت إشراقاته تنحسر تدريجيا ، بالتوازى مع تدهور الدولة العباسية ، فيما بعد القرن الرابع الهجرى ، وهى المرحلة التى بلغ فيها الانكسار ذروته بسقوط الدولة فى أيدى التتار فى القرن السابع الهجرى .

ألقى الانكسار بظله على ساحة العلم ، فأصابها الفقر وسرت روح التقليد فى الأمة ، واقترن التقليد بضيق الصدور والعقول ، فشاع التعصب ، واختفى الحوار ، واستبدل به الجدل والمناظرة ، مما لم يكن هدفه توصل المتجادلين إلى الحق ، ولكن نجاح كل منهما فى تخطئة الآخر . وقد وصف الإمام الغزالى صاحب الأحياء (توفى ٥٠٥ هـ) هذه المرحلة وما أشاعته المناظرات فيها من فتن بقوله إن هذا الباب تولدت عنه « التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إراقة الدماء وتخريب البلاد » . وإن الناس تركوا « الكلام وفنون العلم ، وانثالوا على المسائل الخلافية بين الشافعى وأبى حنيفة على الخصوص » .

فى تلك المرحلة نقل عن شيخ الحنفية فى بغداد أبى الحسن الكرخى قوله : كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهى مؤولة أو منسوخة . وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ !

وسئل بعض المتعصبين من الشافعية عن حكم طعام وقعت فيه قطرة نبيذ ، فقال : يرمى لكلب أو حنفى (استناداً إلى ما قيل عن أن الأحناف يبيحون النبيذ) .

وسئل متعصب حنفى : هل يجوز للحنفى أن يتزوج امرأة شافعية ، فقال ، لا يجوز لأنها تشك فى إيمانها ، بينما قال آخر إنه يجوز قياسا على الكتابية !

ويروى أن القادر بالله أحد الخلفاء العباسيين نقل القضاء من الأحناف إلى الشافعية ، فوقعت الفتن فى بغداد ، وثار الناس وصخبوا ، ولم يهدأ لهم بال إلا عندما تراجع الخليفة عن قراره وعزل القاضى الشافعى وولى بدلا منه حنفيا !

ذلك كله حدث فى محيط أهل السنة وحدهم ، ولنا أن نتصوره مضاعفا إذا جرَّنا الحديث إلى علاقة أهل السنة بغيرهم من أصحاب المذاهب وخاصة فرق الشيعة المختلفة .

لقد وصل الأمر إلى حد شيوع الاتجاه إلى تحريم اقتداء المسلم فى صلاته بمخالفه فى المذهب ، اعتمادا على قاعدة مبتدعة تقول إن العبرة فى الاقتداء بمذهب المأموم لا بمذهب الإمام (على عكس المبدأ المستقر) . ولأن كثيرا من صلاة الشافعية لا تصح فى نظر الحنفى ، والعكس لأسباب متعلقة بشروط صحة الوضوء ولزومه ، فإن النتيجة التى تترتب على ذلك لابد وأن تقطع ما بين مذهبى أهل السنة من وشائج .

وإن لم يحدث التحريم ولله الحمد ، إلا أن الاتجاه الذى ساد فى بعض بلاد المسلمين كرس فكرة انفصال أتباع المذاهب فى صلواتهم ، لشكوك تراود كلا منهم فى صحة صلاة الآخر . .ومن أسف أنه حتى بدايات القرن الحالى ، فإن الصلاة الواحدة كانت تقام فى الأزهر الشريف وراء أربعة أئمة مختلفين فى آن واحد ، كل إمام يصلى وراءه أهل مذهبه . وهو وضع استمر حتى عهد قريب فى الجامع الأموى بدمشق .

●

لم تختف صراعات أهل المذاهب بمختلف فرقهم فى زماننا . إذ لا يزال أوار المعارك مستمرا على جبهات عدة ، مما يزيد من فرقة الصف الإسلامى وتشرذمه . فالصراع بين السلفيين والمتصوفين لم يتوقف ، وقد وصل إلى حد الصدام الذى أراق دماء كثيرة فى غرب أفريقيا ، التى مازال الناس فى بعض بلدانها – السنغال ونيجيريا خاصة – يتقاتلون حول قبض اليدين أثناء الصلاة وإرسالها ! – ومشكلات السلفية مع الإباضية فى عمان والزيدية فى اليمن ، تطل برأسها كل حين ، عندما يلمز بعض علماء السلفية هؤلاء الجيران فى اعتقادهم – الحساسيات مازالت قائمة بين أهل السنة والشيعة الإمامية ، وبين الأولين وبين الإسماعيليين والأحمدية والقاديانية فى شبه القارة الهندية وجنوب أفريقيا .

هذه الخلافات نستطيع أن نرتبها حسب أولويتها فى درجات ثلاث هى : ما بين أهل السنة أنفسهم – وما بين أهل السنة والشيعة الإمامية الذين يبلغ عددهم حوالى مائة مليون من البشر ، ويقف مع الإمامية أتباع المذاهب التى لا خلاف جوهرى حول سلامة اعتقادها مثل الإباضية والزيدية – وخلافات ثالثة بين هؤلاء جميعا وبين غيرهم ممن يثار جدل حول معتقداتهم مثل الإسماعيلية والبهرة والأحمدية والنصيرية .

الأمر يحتاج فى تناوله إلى وعى تام بأهمية وحدة الصف الإسلامى ، وإلى قدر معقول من انفتاح العقل والقلب – ولأنه كذلك ، فهو يحتمل حديثاً آخر .

٦ فض الاشتباك الفكرى بين المسلمين

لا بديل عن صيغة للتعايش بين أبناء الملة الواحدة ، إذا اختلفت مذاهبهم واجتهاداتهم فى أمور الدين قبل أمور الدنيا . ولابأس من أن تتعدد المذاهب وتختلف طرائق التعبد لله سبحانه وتعالى ، شريطة أن يتم الاتفاق على الأصول الجوهرية ، وأن لا تتحول المذاهب إلى أحزاب دينية وطوائف . فالإسلام ليس ملكا لأحد ، والمعرفة به ليست وقفا على أحد دون أحد .

إن « الآخر » الإسلامى ، هو أخ فى الدين قبل كل شيء ، وهو جزء منا ينبغى الحفاظ عليه ومد جسور الوصل معه أينما ذهب بفكره ، وحيثما حل بكيانه . ذلك التزام تفرضه العقيدة أولا ، وتقتضيه المصلحة ثانياً .

فحقوق المسلم على المسلم ، من الموالاة إلى المؤاخاة ، لا حصر لها فى تعاليم الإسلام ، وإنكار هذه الحقوق ، أو حتى مجرد إهمالها وعدم الالتفات إليها ، سلوك يجرح صدق إيمان المسلم ، وينزله عند الله منزلة تشينه ولا تشرفه .

ثم إن العصبية المذهبية ، التى تؤدى إلى قطع خطوط الاتصال والحوار مع أتباع المذاهب والملل الأخرى ، فضلا عن أنها تخرب وحدة الصف الإسلامى ، وهو أمر بالغ الأهمية بحد ذاته ، فإنها ترتب نتيجتين خطيرتين على المستوى العقيدى : أولاهما إهدار فرصة تصحيح المعتقدات المنحرفة التى تشيع بين بعض ملل المسلمين ، خصوصا عند الأجيال الجديدة التى ورثت تلك المعتقدات ، دون أن تعرف حجم الخطأ والصواب فيها . ومن ثم فقد التزمت بها وتعاملت معها باعتبارها إسلاما صحيحا لاشك فيه ولا مراء .

النتيجة الثانية هى عزل بعض الأقليات الإسلامية التى تعيش فى العديد من الدول الأفريقية والآسيوية ، فضلا عن أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ، مما يؤدى بمضى

الوقت إلى تذويب تلك الجموع فى الواقع الذى يحيط بها ، جيلا بعد جيل ، وبالتالى ، اندثار الإسلام فى تلك البلاد .

الولايات المتحدة الأمريكية نموذج واضح للفكرة التى نريد أن نطرحها . فهناك يعيش مجتمع المسلمين السود ، الذين مر انتماؤهم إلى الإسلام بمراحل عدة ، أهمها مرحلتان بارزتان .

فحتى أواخر الستينيات انعقدت زعامة هؤلاء المسلمين لواحد منهم اشتهر باسم « ايلاجا محمد » . الذى ابتدع لنفسه ادعاء بالنبوة ، ومارس تخليطا وتلفيقا فى الشعائر والمعتقدات ، وصلت إلى حد إسقاط بعض الفرائض والأركان فى مراحل معينة ، واستكمالها فيما بعد ، مما يعد نوعا من تطبيق نظام « التقسيط » فى الالتزام بالإسلام !

فى آخر الستينيات توفى ايلاجا محمد ، وتولى قيادة المسلمين ابنه « وارث الدين » ، الذى كان على معرفة بالإسلام أفضل من أبيه ، وبالتالى ، فقد قطع شوطاً لا بأس به فى تصحيح عقائد أتباعه ، ووضعهم على طريق الفهم الصحيح للدين .

لولا أن المسلمين الآخرين فى الولايات المتحدة الأمريكية – المهاجرين خاصة – حافظوا على خطوط الوصل مع إخوانهم السود ، برغم كل ما شاب اعتقادهم من تحريف فى الأصول قبل الفروع ، ولولا أنهم ساعدوا ايلاجا محمد على أن يوفد أحد أبنائه لدراسة الإسلام فى العالم العربى ، لولا تلك « الشعرة » لاتسع نطاق التحريف وفساد الاعتقاد ، ولخسر الإسلام ذلك التجمع المهم والمؤثر فى الولايات المتحدة الأمريكية .

لقد كانت هناك أسباب كافية لتجريح اعتقاد هؤلاء الوافدين الجدد إلى الإسلام وانتقادهم . وكان هناك خير كثير فى الصبر – وليس القبول -- على ما هو محرف ومشوه فى فهمهم للدين . ولما اقترن ذلك الصبر بسعى حثيث إلى التصحيح والتقويم كسب الإسلام الكثير من أجيال أدركت الحق فاتبعته ، وتخلت عن الباطل حين استبانت لها حقيقته .

النموذج الثانى الذى يحضرنا هنا يتمثل فى جموع المسلمين من شبه القارة الهندية المهاجرين إلى مختلف أنحاء العالم ، وهو خليط من أهل السنة والشيعة الإمامية والاسماعيلية والبهرة والقاديانية أو الأحمدية . كل هؤلاء يعلنون انتماءهم إلى الإسلام واعتزازهم به ،

ولكن بعضهم له معتقدات لا تخلو من تحريف وتخليط . ونحن بين خيارين ، إما أن نوفر لأنفسنا صيغة رصينة تعكس نهج الصبر عليهم والسعى الرقيق لتصحيح معتقداتهم ، وإما أن نخرجهم من الملة ونتركهم وشأنهم ، فيستمر انحرافهم ، وتذوب كياناتهم فى المجتمعات التى وفدوا إليها ، جيلا بعد جيل .

أسارع بالرد – وأجازف – داعيا إلى الانحياز إلى الرأى الأول ، ملحاً فى مناقشة تلك الصيغة المرجوة ، التى توفر الحفاظ على ملة الإسلام وعلى وحدة صف المسلمين .

ذلك فى الشق المتصل بالعقيدة . أما على صعيد المصلحة ، ففى عالم يتجه إلى التكتل والتجمع ، تهدر فيه مصالح الضعيف ، ولا يكترث فيه بالشراذم والفتات ، فإن التقريب بين صفوف المسلمين ، واختصار المسافات الاعتقادية بينهم ، هو ركن حيوى فى هذا الاتجاه .

وفى كل الأحوال ، فإن المحيط الإسلامى الواسع ، باختلاف ألسنته وألوانه وملله ومذاهبه ، يظل هو « المجال الحيوى » وربما أيضا « الخزان البشرى » لكل بلد إسلامى على حدة . والذين أتيح لهم أن يقتربوا من مجتمعات المسلمين فى مختلف مواطنهم النائية ، لابد يدركون عمق مشاعر التضامن والتأييد والدعم التى يستشعرها هؤلاء المسلمون تجاه إخوانهم المسلمين حيث وجدوا .

لقد هوجمت بعض السفارات الغربية وأحرقت بعض مقار السفارة الأمريكية فى العاصمة الباكستانية إسلام أباد ، عندما شاع بين المسلمين أن للولايات المتحدة ضلعا فى عملية احتلال الحرم ، التى قام بها بعض الشباب السعودى قبل عدة سنوات . واحتشدت صفوف المسلمين فى بعض دول آسيا وأفريقيا على أبواب السفارات المصرية بالخارج ، طلبا للتطوع دفاعا عن مصر ، خصوصا عقب العدوان الثلاثى فى سنة ١٩٥٦ . أما قضية فلسطين ، واحتلال القدس الذى يؤرق الضمير المسلم فى كل مكان ، فلو أن باب تطوع المسلمين فتح من أجلها ، لتوافدت الألوف من كل فج ، داخلة من باب الإسلام العريض ، معنية بلا فتنه وأرضه وحدها ، متجاوزة عن كل خلاف أياً كان نوعه .

●

وقبل أن نخوض فى أمر الصيغة المقترحة للوصل بين شتات المسلمين المبعثر ، ننبه إلى ما يلى :

● أننا لا ندعو إلى إلغاء المذاهب ، لاستحالة ذلك من الناحية العملية ، كما ذكرنا من قبل . لكننا مع الإبقاء على هذه المذاهب بحسبانها مدارس فكرية ، واجتهادات عقلية تحترم ولا تلزم . وهنا نؤيد دعوة أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة إلى إلغاء الطائفية . التى هى بمثابة اجتماع فريق من الناس على رأى واحد دون غيره ، والتعصب له ، « لأن الخلاف الطائفى يشبه أن يكون نزعة عنصرية . والذين يريدون الكيد للإسلام يتخذون منها منفذا ينفذون منه إلى الوحدة الإسلامية . ولأن وحدة المسلمين توجب وحدة الشعور ، ولا وحدة للشعور مع الطائفية » . لهذا – يضيف الشيخ أبو زهرة – « نقرر أن الطوائف الإسلامية كلها يجب أن تتلاقى على محبة الله ورضاه ، وتحت ظل كتابه تعالى والسنة الصحيحة ، والمقررات الإسلامية التى علمت من الدين بالضرورة . ولا مانع من أن تختلف آراؤنا ، ولكن يكون اختلاف آحاد فى منازع علمية ، ولا يكون اختلاف جماعات وطوائف تجعل الأمة الإسلامية متفرقة متنازعة » (أبو زهرة – الإمام زيد – ص ١١) .

● أننا ندعو أيضاً إلى فض الاشتباك بين أتباع المذاهب والاجتهادات الإسلامية المختلفة ، « ووقف إطلاق النار » الفورى بين رموز تلك المذاهب والاجتهادات ، بمعنى أننا نلح فى وقف عمليات التجريح المستمرة التى يمارسها البعض لاعتقادات بعض المسلمين أو ممارساتهم ، مذكرين بأن تلك الحروب الضارية التى يشنها بعض « السلفيين » أزماننا بصفة دائمة ضد الصوفية ، أو ضد الزيدية والأباضية بين حين وآخر ، أو تلك التى يشنها بعض أهل السنة ضد أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى . هذه الحروب ، بالأسلوب المتبع فيها لا تصحح اعتقادا ، ولا تقيم جسوراً ، ولا تزرع خيراً أو وداً . وغاية ما تحققه هو أنها تزيد من فرقة المسلمين وتشرذمهم ، وتكرس صيغة تقطيع أوصال الأمة ، على الصعيد الاعتقادى ، بعد السياسى والجغرافى .

بالتالى ، فإن أى حديث عن وصل بين جموع المسلمين باختلاف معتقداتهم ومشاربهم ، يصبح بغير معنى أو جدوى ، فى ظل استمرار التراشق الفكرى والتجريح العقيدى الذى يمارسه البعض . وإذا كان هناك طرف يؤمن حقا بوحدة المسلمين ولم شملهم ، فإن هذا الإيمان يتعارض تماما مع نهج التجريح والاتهام لمعتقدات « الآخر » الإسلامى .

● أن لدينا فى الكتاب والسنة دليلا يهدينا إلى الطريق السوى والنهج القويم للتعامل مع كافة فرق المسلمين ومذاهبهم . فعندما ينص القرآن الكريم فى سورة النساء على أن

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ – ويتكرر هذا المعنى بنصه مرتين ، فى الآية ٤٨ والآية ١١٦ – ثم عندما يقرر الله سبحانه وتعالى أنه : ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ، نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ، وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴾ (النساء – ٣١) – ويتكرر المعنى فى سورة الشورى (الآية ٣٧) والنجم (الآية ٣٢) – ثم عندما يعلن النبى عليه الصلاة والسلام على الأمة أن من اجتهد فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر – عندما تجتمع هذه النصوص أمام العقل المسلم . فإنها تنير له الطريق ، وتحدد له الإطار الذى يمكن قبول الاختلاف فى شأنه ، وهامش الخطأ المقبول ، ونصيب المجتهد المخطىء إذا حسنت نيته وجانبه الصواب .

إذا توفرت لنا مثل هذه الضوابط ، فلماذا إذن نقسو على أنفسنا ، ونسهم فى تعميق جراح أمتنا ، وتوسيع الفجوة بين أوصالها وأطرافها ، وقطع الطريق على أى أمل فى التقارب والوصل ، الفكرى والعقيدى ، إذا استحال فى المجالات الحياتية الأخرى ؟

●

إننا إذا وضعنا الوحدة الإسلامية هدفا لنا ، واتفقنا على أن الانتصار المطلوب هو للإسلام وحده ، وليس لفرقة بذاتها أو تيار بعينه ، فإننا سنلاحظ ما يلى :

١ – أن المتفق عليه بين فرق المسلمين ومذاهبهم كثير جدا ، وأن التشبث به وحده كاف فى النجاة . فالإيمان بالله ولقائه ، والسمع والطاعة لما جاء عنه ، وأداء الأركان المجمع عليها فى ميدان العبادات ، وترك المعاصى المجمع عليها فى مجال المحظورات ، وبناء النفوس على مكارم الأخلاق وأشرف التقاليد ... إن هذا كله يقيم أمة لها مكانتها فى الدنيا والآخرة . ولكن جماهير من الدهماء ، والأذكياء ، شغلتها للأسف الخلافات العارضة . ولم تحسن استثمار ما انعقد عليه الإجماع ، وكادت تضيع الإسلام ذاته بهذا العوج الفكرى .

٢ – إن المذاهب الإسلامية الكبرى اختلفت فى الفروع لا فى الأصول . وكان من الممكن أن يتعاون الأتباع فيما اتفقوا فيه ، وأن يعذر بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه . وهذا ما آثره أولو الألباب . ولكن المهووسين بالشقاق عكروا الصفو ومزقوا الشمل .

ولنضرب هنا مثلا : إن الإيمان بالله ينمو بالنظر فى الكون والتأمل فى التاريخ . وهذا

الإيمان أصل جامع لا ريب فيه . فلماذا لا نتعاون على تقويته وتنميته ، والإفادة منه فى المعاش والمعاد ، بتكثير الوسائل التى ترسخه فى القلب ، وتضخم آثاره فى الفرد والمجتمع ؟

ولماذا لا نتجاوز فى ميدان العبادة قضية : هل للمأموم قراءة فى الصلاة ، أم تغنى عنه قراءة إمامه ؟ فيرى من شاء جواز القراءة أو وجوبها ، أو امتناعها . ونترك له وجهة نظره فلا نضيع الوقت فى مجادلتها ، ونوفر قوانا النفسية والفكرية فى البناء على الأركان الممدودة ، وهى كما ذكرنا كثيرة ؟

٣ - إننا عندما نتأمل فى التركة الثقيلة من الخلافات التى ورثناها ، نجد أن بعضها أملاه الترف العقلى ، وأن بعضا آخر لفظى لا محصل له . وأن منها ما أشعل ناره الاستبداد السياسى واستبقاه عمدا إلى يومنا هذا ، وأن منها ما يصح أن يكون مسرحا لنفر من الخاصة ، ويعد شغل الجماهير به جرما ، وأن منها ما جمده المقلدون المذهبيون لقصور شائن فى معرفتهم .

ومع ذلك ، فإن الخلاف الفقهى فى الفروع كان ، ويكون ، وسيبقى إلى آخر الدهر ، لأسباب طبيعية مقبولة (تعرضنا لها من قبل) - ويجب ألا نتطير من هذا الخلاف ، وألا نحاول قتله أو تجاهله ... لكننا ينبغى أن ندعو عقلاء الأمة لبحث جاد فى كيفية التعامل معه ، بحيث يستخلص منه ما يمثله من ثراء فكرى عريض ، ويجنب ما يفتح الأبواب للشقاق والخصام . (محمد الغزالى - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين - ص ٥٦ ، بقليل من التصرف) .

إن هناك معيارين أساسيين يمكن بهما قياس مشروعية أى خلاف بين المسلمين ، هما :

● أن يكون لكل من المختلفين دليل يصح الاحتجاج به ، فما لم يكن له دليل يحتج به سقط ، ولم يعتبر أصلا .

● ألا يؤدى الأخذ بالمذهب المخالف إلى محال أو باطل . فإن كان ذلك بطل منذ البداية ، ولم يسمح لأحد القول به بحال .

وبهذين الأمرين يتميز الاختلاف عن الخلاف . إذ الاختلاف المقبول هو ما توفر فيه الشرطان المذكوران ، مما يجعل القضية محصورة فى إطار النظر العقلى والاجتهاد ، ويحفظ الأسباب المنهجية والموضوعية . أما الخلاف المنكور فهو الذى يفقد الشرطين أو أحدهما ،

وهو مظهر من مظاهر التشنج والهوى والعناد ، وليس له من سبب يمت إلى الموضوعية (د . طه جابر العلوانى – أدب الاختلاف فى الإسلام – ص ١٠٤) .

●

قلنا من قبل إننا فى التعامل مع الآخر الإسلامى ، على المستوى المذهبى والاجتهادى ، نفرق بين دوائر ثلاث : محيط أهل السنة أنفسهم – ومحيط المذاهب الإسلامية التى لا تختلف مع أهل السنة فى الأصول ، ولا مجال للحديث عن سلامة اعتقادها – ثم دائرة المذاهب والفرق الأخرى ، التى يثار الجدل حول سلامة معتقداتها ، وأكثرها كامن أو منطلق من شبه القارة الهندية ، ولا ينفك يعلن انتماءه للإسلام ووقوفه على أرضيته .

وإذ نذكر بأن الدعوة إلى الله ينبغى أن تظل فى إطار الحكمة والموعظة الحسنة – بمقتضى النص القرآنى – وأن ذلك يستلزم تنحية أسلوب التجريح والاتهام ، أو فض الاشتباك الفكرى بين أتباع الملل الإسلامية كما ذكرنا ، فإننا ننبه أيضاً أن السعى على هذا الطريق له مكانه وله أهله . أعنى أن تلك أمور تناط بمجالس البحث ومجامع العلم ، وبالباحثين وأهل العلم بالتالى ، ولا مكان لها فى المنابر العامة ولا على صفحات الصحف ، فضلا عن أن الخوض فيها ينبغى ألا يستباح لكل من هب ودب من المنتسبين للكلمة المنطوقة أو المكتوبة .

وإذا جاز لنا أن نرتب المهام طبقاً لأولوياتها ، فنحسب أن قليلا من الوعى والحكمة يطفىء النار المشتعلة بغير مبرر فى محيط أهل السنة بين تيار السلفيين وبين غيرهم ، ويؤجل العراك حول قبض اليدين وإرسالها فى الصلاة ، وحول إطلاق اللحية وتقصير الثياب ، حتى إشعار آخر !

لكننا نعتبر أن القضية الأكثر إلحاحا الآن هى كيفية فض الاشتباك ومد جسور التقارب والتراحم بين أتباع المذاهب الإسلامية التى لا يختلف فقهاؤها حول الأصول والأركان الأساسية فى الإسلام .

هنا نجد بين أيدينا مشروعا للوصل والفهم والتفاهم بين فقهاء المسلمين على اختلاف مدارسهم ومشاربهم ، عرضه أحد الفقهاء المصريين ، وهو الشيخ محمد عيد عباس ، وذكره الشيخ محمد الغزالى فى مؤلفه الثمين « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين » .

إذ دعا الفقيه المصرى إلى تأليف لجنة تعيد النظر فى التراث الفقهى الإسلامى ، على أسس خمسة هى :

● تقرير الأحكام الأساسية المتفق عليها بين فقهاء الإسلام ، أى التى لم يثر بشأنها خلاف جوهرى .

● فى المسائل المختلف عليها اختلاف تنوع ، يؤخذ بجميع الآراء ، ما دامت ثابتة فى الشريعة ، ولا معنى للاقتصار على واحد منها ومخاصمة غيره .

● فى المسائل المختلف عليها اختلاف تضاد ، ينظر فى دليل كل مذهب ، ويؤخذ بأقوى الآراء وأرجحها ، دون تعصب لمذهب بذاته .

● فى المسائل التى يصعب ترجيح رأى من الآراء فيها ، وتتساوى أدلتها فى القوة ، يجوز الأخذ بأى رأى منها ، ويحسن تقديم ما يحقق مصلحة عامة المسلمين .

● يترك من الآراء ما ظهر بطلانه أو ضعفه .

لقد دعا فقيهنا إلى تعميم هذا الاتجاه وتسميته « مذهب الكتاب والسنة وجميع الأئمة » - وأيد الشيخ الغزالى دعوته ، وتمنى أن تبحثها المجامع الإسلامية المعنية بحاضر المسلمين ومستقبلهم .

على صعيد آخر ، فقد أورد الشيخ الغزالى فى كتابه مشروعا محددا للتقريب بين السنة والشيعة الإمامية بوجه أخص ، حدد عناصره فى نقاط أربع هى :

□ يتفق الفقهاء المعنيون من الفريقين فى مؤتمر جامع على أن القرآن الكريم هو كتاب الإسلام المصون الخالد ، والمصدر الأول للتشريع ، وأن الله حفظه من الزيادة والنقص وكل أنواع التحريف . وأن ما يتلى الآن هو ما كان يتلوه النبى على أصحابه ، وأنه ليس فى تاريخ الإسلام كله غير هذا المصحف الشريف .

□ السنة هى المصدر الثانى بعد القرآن الكريم ، والرسول أسوة حسنة لأتباعه إلى قيام الساعة ، والاختلاف فى ثبوت سنة ما أو عدم ثبوتها مسألة فرعية .

□ ما وقع من خلاف فى القرن الأول ، يدرس فى إطار البحث العلمى ، والعبرة

التاريخية ، ولا يسمح بامتداده إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم . بل يجمد من الناحية العملية تجميدا تاما ، ويترك حسابه إلى الله ، وفق الآية الكريمة : ﴿ **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ، وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾ (البقرة – ١٣٤) .

□ يواجه المسلمون جميعا مستقبلهم على أساس من دعم الأصول المشتركة ، الكثيرة جدا ، وعلى مرونة وتسامح فى شتى الفروع الفقهية ، ووجهات النظر المذهبية الأخرى (دستور الوحدة الثقافية الإسلامية – ص ١٤٧) .

تلك نقاط قابلة للزيادة والنقصان بطبيعة الحال ، لكنها تظل جديرة بالبحث والنظر ، من جانب كل من تشغله وحدة الأمة الإسلامية ، وهى تعنى قبل كل شيء أن الطريق مفتوح ، وأن السبل قائمة ، وما على أهل العلم والعقل إلا أن يتقدموا .

بقيت الدائرة الأخيرة التى أشرت إليها ، وموضوعها هو العلاقة مع الفرق والملل الإسلامية التى يثار الجدل حول سلامة معتقداتها وممارساتها ، ولئن كانت تلك مسألة تالية فى الأهمية ، إلا أن الأمر يحتاج إلى بحث دقيق يوازن بين ضرورة الحفاظ على دين الإسلام فى أصوله الثابتة والمقررة فى الكتاب والسنة ، وبين أهمية جمع شمل المسلمين ، أيا كانت مشاربهم واتجاهاتهم . ويوازن أيضاً بين ما لا يمكن الإخلال به أو التنازل عنه ، مثل الشرك بالله سبحانه وتعالى ، وبين ما يمكن الصبر عليه والمثابرة على تصحيحه – أيضاً – بالحكمة والموعظة الحسنة .

ولا أملك صيغة أو مقترحا محددا فى هذا الصدد ، لكن فقط أكرر لفت النظر إلى أهمية الموضوع ، داعيا من هم أقدر منى وأعلم إلى أن يولوا هذا الموضوع عنايتهم واهتماماتهم ، دون تفريط فى دين الله ، أو إهدار لقيمة الوحدة المنشودة بين المسلمين .

٧ حـــزب الله ؟!

تشكل لافتة « حزب الله » واحدة من أكثر الصياغات خطورة فى العمل السياسى الإسلامى ، قديمه وحديثه ، لأن احتماء أى فريق بها ، يصنف الآخر الإسلامى ، الواقف فى الساحة ذاتها ، بحسبانه مغايرا أو نقيضا ، ممن ينطبق عليهم « حزب الشيطان » . وبذلك ينتقل الحوار السياسى من كونه اجتهادا مشروعا ومطلوبا فى أمور الدنيا ، ليصبح معركة وهمية بين الإيمان والكفر .

لقد كان تقديرى أن مجرى الحديث ينبغى أن يتجه إلى محاولة تصور صيغة العمل السياسى فى المجتمع الإسلامى ، هل يحتمل أحزابا أم لا ؟ وبالتالى هل يحتمل الاختلاف والمعارضة أم لا ؟

ولست أخفى أننى عندما مضيت أعد لهذا البحث وجدت أن ثمة معوقات فى الموضوع ، لابد أن تزال من البداية ، والتباسات ينبغى أن تستجلى . وكان على رأس تلك المعوقات والالتباسات مختلف التأويلات التى حمِّل بها تعبير « حزب الله » ، وفكرة الأحزاب عموما ، الأمر الذى يصب فى النهاية باتجاه مصادرة حرية العمل السياسى ، وإلغاء دور الآخر فى الواقع الإسلامى .

وقبل أن نشرع فى محاولتنا ، فإننا ننبه إلى نقطة مبدئية ، يتعين الاتفاق عليها أولا ، وهى تنصب على المعيار الذى يقاس به المحظور فى الإسلام ، والحدود التى يمكن أن يقال عندها إن هذا التصرف أو تلك الصيغة مرفوضة إسلاميا . وبغير أن نوضح تلك الحدود ، فمن الطبيعى أن يختل الميزان وتتخبط الآراء ، بحيث يزعم كل طرف أن ما يقوله هو رأى الإسلام . وهو الحجة التى تلقى عادة فى وجوه الإسلاميين ، كأنما الأمر خال من الضوابط والمعايير ، وكأنه ليست هناك وسيلة لحسم أى خلاف فكرى بين المسلمين .

فهناك الحرام الصريح الذى فصله القرآن والسنة (وهو نوعان ، صغائر وكبائر) .

وهناك المكروه ، تنزيها ، وهو ما كان إلى الحلال أقرب ، وتحريما وهو ما كان إلى الحرام أقرب .

وهناك المشتبهات ، التى لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن وقع فيها وقع فى الحرام ، كالراعى يرعى حول الحمى ، يوشك أن يقع فيه .

هذه درجات المحظور التى يمكن الرجوع إليها والاستدلال بها . وليس فيها أن عدم وقوع الحادثة فى العصر الإسلامى الأول ، مما يمكن أن يعد ابتداعا يحسن تجنبه ، لأن البدعة المكروهة هى فى أمور الدين ، أو أمور العبادة بالدرجة الأولى .

استناداً إلى هذا المنطق ، وإلى القاعدة الشرعية التى تقول إن الأصل فى الأشياء الإباحة ، فلنا أن نقرر بضمير مطمئن ، إن كل ما ليس منهيا عنه فى القرآن والسنة ، هو من الأمور المباحة شرعا ، حتى وإن لم يجر العمل عليه فى عصر النبى عليه الصلاة والسلام وصحابته .

على سبيل المثال ، فإن أدبيات حزب التحرير الإسلامى تقرر أن « نظام الإسلام ليس جمهوريا ، وإنما هو نظام خلافة .. وأن الإسلام يمنع تحديد مدة زمنية لرئيس الدولة ، بل يبقى مدة حياته ، ما دام ملتزما بتطبيق كتاب الله وسنة رسوله ، وقادرا على القيام بأعباء الحكم . فالحديث يقول : اسمعوا وأطيعوا ولو وُلِّى عليكم عبد حبشى ما أقام حدود الله ... والخلفاء الراشدون لم تحدد لهم مدة زمنية معينة ، بإجماع من الصحابة ، كما أن نص البيعة يدل على ذلك « نبايع على السمع والطاعة ، على كتاب الله وسنة رسوله » — (نقض مشروع الدستور الإيرانى ، ونص الدستور الإسلامى المقدم من حزب التحرير فى ٣٠ أغسطس (آب) سنة ١٩٧٩ — ص ٣٨) .

ولا بأس أن يتبنى أى تيار ما يراه مناسبا من مواقف واجتهادات فى مجال العمل السياسى ، لكن أخطر ما فى هذا الكلام أنه يعرض بحسبانه رأى الإسلام وحكمه ، فى حين أن الذى يعتد به حقا فى التعبير عن رأى الإسلام هو نص الكتاب والسنة . وهو ما يمكن أن يوصف بأنه الدين أو شريعة الله . أما ما عدا ذلك فهو اجتهاد بشرى ، إذا باشره أهله فهو فقه يحترم ولا يلزم .

والنص الذى ورد فى السياق ، استدلال فى غير موضعه . إذ ليس فيه أكثر من مطالبة

المسلمين بالطاعة ما لم يأمروا بمعصية ، ولا نعرف كيف استخلصت الجهة التى صدر عنها هذا الكلام أن النص يمنع تحديد مدة زمنية لرئيس الدولة ، فضلا عن أننا لا نعلم بأن هناك نصا شرعيا يلزم المسلمين بصيغة واحدة للحكم ، كالخلافة .

نحن نفهم أن تقوم المواقف باعتبارها اجتهادات فى التصور الإسلامى ، لكننا نرفض أن يتبنى طرف رأيا يستنبطه من واقع اجتهاده وتقديره الخاص ، ثم يعرضه علينا بحسبانه رأى الإسلام الأوحد ، وزاعما بأن الإسلام يقبل كذا أو يرفض كذا .

ذلك تدليس فى عالم الفقه والفكر ، لا يقره عقل أو نقل !

ولئن كانت الخلافة هى الصيغة التى مورس بها حكم الإسلام فى فترة زمنية سبقت ، وإذا كان الخلفاء الراشدون قد تبوؤوا مناصبهم حتى لقوا الله ، فتلك مجرد سوابق تاريخية ، لا تستند إلى نص شرعى يلزم بها . وإنما يظل الفيصل فى هذا الأمر أو ذاك – طالما غاب النص – هو تحقيق مقاصد الشريعة وتحقيق مصلحة الناس بالتالى .

مقاصد الشارع ومصالح المسلمين هما الميزان المعتمد الذى يستدل به فى تقدير الحكم الشرعى ، أو فى تقييم أى تصرف أو واقعة ، إذا لم يتوفر النص الشرعى . على هذا اتفق علماء الأصول وفقهاء المسلمين فى كل زمان .

يهمنا للغاية تقرير هذا المبدأ فى مناقشة موقف الآخر السياسى ، وتحديد هامش الحركة المتاح أمامه فى الواقع الإسلامى ، وهو فى موقع الاختلاف أو المعارضة .

●

الذين استخدموا لافتة حزب الله ، وقسموا الناس إلى فريقين أحدهما هو حزب الله والثانى هو حزب الشيطان ، استخلصوا هذه العبارات من القرآن الكريم ، مثلما استلوا مفهوم التفرقة بين الاتجاهين من السياق القرآنى ذاته ، الذى أكثر ما تردد فى سورة المجادلة ، حيث ذكرت الآية ١٩ ﴿ **إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَانِ هُمُ ٱلْخَاسِرُونَ** ﴾ . أما الآية ٢٢ فقد أشارت إلى المؤمنين الذين يعتزون بدينهم فلا يتوددون إلى أعداء الله ورسوله ، ووعدتهم برضا الله وجنته ، ثم قالت : ﴿ **أُوْلَٰئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ** ﴾ .

وعلى اختلاف التفاسير القرآنية المعتبرة ، فإن عبارة « حزب الله » تنصرف إلى مجموع المؤمنين ، وليس إلى طائفة أو فئة محددة منهم . والفرق جد شاسع بين المعنيين ، خصوصا

فى أمر بهذه الدقة والحساسية . أما حزب الشيطان فهم جموع المشركين الذين يحاربون الله ورسوله .

يقول ابن كثير فى تفسيره إن الآية ٢٢ من سورة المجادلة ﴿ ... **لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** ﴾ نزلت فى أبى عبيدة عامر بن الجراح حين قتل أباه (المشرك) يوم بدر – ولهذا قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين جعل الأمر شورى بعده فى أولئك الستة رضى الله عنهم : ولو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته .

« وقيل فى قوله تعالى ﴿ **وَلَوْ كَانُواْ آبَاءَهُمْ** ﴾ ، نزلت فى أبى عبيدة لما قتل أباه (المشرك) يوم بدر – ﴿ **أَوْ أَبْنَآءَهُمْ** ﴾ ، فى الصديق هم يومئذ بقتل ابنه عبد الرحمن (الذى كان على الشرك) ، ﴿ **أَوْ إِخْوَانَهُمْ** ﴾ فى مصعب بن عمير ، قتل أخاه عبيداً بن عمير (المشرك) يومئذ ﴿ **أَوْ عَشِيرَتَهُمْ** ﴾ فى عمر قتل قريبا له (مشركا)يومئذ أيضا . وفى حمزة وعلى وعبيدة بن الحارث قتلوا عتبة وشيبة والوليد بن عتبة (المشركين) يومئذ ، والله أعلم) .

أضاف ابن كثير : وقوله تعالى : ﴿ **أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ أى هؤلاء حزب الله أى عباد الله وأهل كرامته . وقوله تعالى ﴿ **أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ ووصف أولئك بأنهم حزب الشيطان ، ثم قال ﴿ **أَلَا إِن حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ** ﴾ – ابن كثير جـ ٦ – ص ٥٩١ .

فى تعليق صائب على هذه النقطة ذكر الأستاذ محيى الدين عطية فى بحث له بمجلة « المسلم المعاصر » – (العدد ٦٧) أن المقارنة بين حزب الله الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم وبين مصطلح الحزب السياسى الذى برز فى القرن العشرين ، مقارنة غير صحيحة ، تؤدى بالضرورة إلى نتيجة باطلة ، وهى تكفير كل من لا ينتمى إلى الحزب السياسى الذى يرفع هذه اللافتة ، وإخراجه من الملة ، بسبب إعطائه الولاء لحزب آخر غير حزب الله » .

يضيف : « إن القضية فى القرآن الكريم قضية إيمان وشرك ، وليست قضية فروق سياسية فى برامج العمل الوطنى أو الإصلاح الاجتماعى ، أو غير ذلك مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية فى زماننا » (العدد ٣٧ من مجلة المسلم المعاصر – ص ١٨٦) .

ولعلى أضيف إلى ما ذكره الأستاذ محيى الدين عطية أن السياق القرآنى كله يتحدث

عن حالة حرب أو مواجهة مسلحة بين المسلمين وغيرهم ، أى حالة حياة أو موت ، وبقاء أو فناء . الأمر الذى قد يعنى أن الأمر لا يكون بهذه الصيغة لو كان هناك سبيل إلى التعايش والتفاهم وحسن الجوار .

ذكر الأستاذ عطية تعليقه ، فى مجال نقده لكتاب أصدره أحد قيادات العمل الإسلامى فى القطر السورى ، هو الأستاذ سعيد حوى ، عنوانه « جند الله ثقافة وأخلاقا » ، وكان مما قاله مؤلف الكتاب على الصفحة ١٨٥ ، ما نصه :

« ولعل أعظم مظهر عملى للولاء المحرم الذى يخرج به صاحبه من الإسلام فى عصرنا ، هو الولاء لحزب غير حزب الله ، مهما كان نوع الحزب والأسس التى قام عليها ، مادام لا تتمثل فيه صفات حزب الله وأخلاقه وأهدافه . وذلك أن نظام الحزبية الحاضرة يقوم على إعطاء الولاء الكامل فى فروعه كلها للحزب ولقياداته دون تردد . مهما كان نوع هذه القيادات وطبيعة أدائها ومبادئها . وهناك وهم سائد عند طبقات الناس الذين أعطوا ولاءهم لحزب سياسى أو زعيم . هذا الوهم هو أنهم يكتفون أن تكون شعارات هذا الحزب لا تعارض الإسلام . ولو سلمنا جدلا بأن هناك حزبا غير إسلامى – وهذا غير صحيح واقعيا – فهل هذا كاف ؟ – إن العمل الإسلامى الصحيح هو الذى لا يعارض الإسلام ، وبنفس الوقت يتبنى أهدافه وطريقه . مثل هذا يمكن أن يعطى الولاء . أما الاكتفاء بالأول ، فإنه نوع من التضليل الذى يرافقه عادة هدم الإسلام » .

جاءت عبارات الأستاذ حوى عاكسة لذلك الخلط الفادح بين المصطلح القرآنى الذى انصرف إلى معسكر الإيمان فى مجموعه ، وبين المصطلح السياسى المعاصر الذى ينصب على فصيل سياسى دون غيره فى ذلك المعسكر .

نجد أصلا لذلك التأويل فى مؤلف الأستاذ سيد قطب « فى ظلال القرآن » ، الذى اكتمل صدور أجزائه فى بداية الستينيات ، بينما كتاب الأستاذ حوى صدرت طبعته الأولى فى أواخر السبعينيات . ففى تعقيبه على الآية ٢٢ من سورة المجادلة ، يسجل الأستاذ قطب أن البشرية تنقسم إلى حزبين اثنين ، حزب الله وحزب الشيطان ، وإلى رايتين اثنتين : راية الحق وراية الباطل . فإما أن يكون الفرد من حزب الله فهو واقف تحت راية الحق ، وإما أن يكون من حزب الشيطان ، فهو واقف تحت راية الباطل .. وهما صفان متميزان لا يختلطان ولا يتميعان » .

ثم يضيف إن الآية توحى : « بأنه كان فى الجماعة المسلمة من تشده أواصر الدم والقرابة وجواذب المصلحة والصداقة ، مما تعالجه هذه الآية فى النفوس ... إلا أنها فى الوقت ذاته ترسم صورة لطائفة كانت قائمة كذلك فى الجماعة المسلمة ، ممن تجردوا وخلصوا ووصلوا إلى ذلك المقام » .

رغم أن كلام الأستاذ قطب ينصرف إلى المعسكر الإسلامى فى مجموعه ، إلا أننا نجد فى عبارته الأخيرة فرصة للتأويل ، تفتح الباب لإمكانية حصر لافتة حزب الله فى طائفة من المسلمين ، وليس كل المسلمين . خصوصا إذا وضعنا فى الاعتبار الأفكار التى بثها الأستاذ قطب فى مؤلفه « معالم فى الطريق » ، التى تصف مجتمع المسلمين القائم بأنه جاهلى ، وأن المجتمع الإسلامى الحق « لايقوم حتى تنشأ جماعة من الناس (المسلمين) تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده » (المعالم - ص ٩٦) ..

وقد حدث هذا التأويل بالفعل ، من جانب الذين بالغوا فى تبنى آراء الأستاذ قطب . حتى نجد فى أدبيات « جماعة الجهاد » المصرية أن : الديمقراطية ترسى قاعدة تعدد الأحزاب . وتلك القاعدة تختلف مع الإسلام اختلافا جذريا . ذلك أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد « الأيدلوجيات » فى المجتمع (؟!) فتحتاج كل منها إلى التعبير عن نفسها ، والدعوة لفكرها ، وجمع الأنصار للاعتماد عليهم فى السعى نحو كرسى الحكم . بينما الحكم فى الدولة المسلمة لا تتنازعه أيدلوجيات مختلفة ، لسبب بسيط ، هو أن الحكم وسلطته لا تكون إلا فى أيدى المسلمين . والمسلمون ليست لهم إلا عقيدة واحدة ، ودين واحد ومنهج واحد . ومن ثم فلا خلافات « أيدلوجية » بينهم ، كتلك القائمة فى المجتمعات الديمقراطية . وبناء عليه ، فليس هناك فى المجتمع الإسلامى إلا حزبان : حزب الله المأمور بإقامته ، وحزب الشيطان وقيامه ممنوع ! - (دراسة للجماعة غير مشورة تحت عنوان « محاكمة النظام السياسى المصرى) ..

●

الضجيج المثار حول تعبير حزب الله ، على شذوذه ومحدوديته ، ليس جديدا فى المسيرة الإسلامية . فالطبرى يذكر فى تاريخه أن سليمان بن حرد الخزاعى (زعيم التوابين) سمى أتباعه الذين خرجوا معه لقتال عبد الله بن زياد والجند الأموى ؛ حزب الله . لكن أبا بلال مرداس بن أديَّة المتوفى سنة ٥٠ هجرية ، كان قد فعل ذلك فيما يتصل بأتباعه (سماهم

حزب الله) منذ العام ٤٨ هـ . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، إذ تكررت التسمية من جانب الشيعة والخوارج منذ مقتل سليمان بن حرد سنة ٥٤ هجرية ، إذ ظل كل منهما يطلق على جماعته « حزب الله » مرات كثيرة ، حتى آخر القرن الأول ... وإن ظهرت بعد ذلك تسميات أخرى تحفل بها كتب التاريخ المختلفة . (د . رضوان السيد – مفاهيم الجماعات فى الإسلام ص ٤٣) .

لقد كان واضحا منذ ذلك الوقت المبكر حرص بعض الجماعات الإسلامية على تمييز نفسها ، واستثمار لافتة حزب الله ، بكل ما يحمله التعبير من معان جليلة ، لصالح دعم موقفها ، وتجميع المسلمين من حولها فى مواجهة الفرق الأخرى .

مع ذلك ، فإن تحذيرنا يظل قائما ، من عواقب الخلط بين مفهوم المصطلح القرآنى ، وبين المعنى المعاصر لكلمة « حزب » . ودعوتنا تظل ملحة إلى ضرورة التصدى لذلك التخليط الخطر وكشفه ، قبل أن تنتشر عدواه ، ويشيع بين الناس حقا أن مقتضى الإيمان الصحيح أن ينخرط المسلمون فى جماعة أو حزب بذاته ، وإلا فهم متورطون فى مربع الكفر ومنتمون إلى حزب الشيطان .

ذلك أيضا تدليس فكرى منكور ، لكنه فى الوقت ذاته إرهاب فكرى واجب الرفض .

⑧ التعددية السياسية وشبح الفتنة !

امتنعت إحدى المجلات الإسلامية عن نشر مقال لواحد من أئمة الدعوة الإسلامية فى زماننا ، هو الشيخ محمد الغزالى . لأن موضوع المقال كان يمس نقطة حساسة ومضطربة فى فهم بعض الحركات الإسلامية المعاصرة ، وهى : التعددية الحزبية . ولسن نرى غضاضة فى أن تختلف مساحة الرأى إزاء قضية ممارسة الحرية السياسية فى الواقع الإسلامى . ولا تثريب على من دعا إلى فكرة الحزب الواحد ، أو استحسن أن يكتفى بحزبين اثنين تضييقاً لشقة الخلاف واحتمالاته ، أو من دعا إلى فتح الأبواب لتعدد الأحزاب . إنما أكثر ما يعنينا فى المسألة أمور ثلاثة : أولها أن يظل الحرص قائما على ضرورة الدفاع عن قيمة الحرية ، باعتبارها دعامة أساسية من دعائم المجتمع الإسلامى ، وكل مجتمع إنسانى . الأمر الثانى ألا يصر دعاة هذه الصيغة أو تلك ، على أن الموقف الذى يتبنونه هو رأى الإسلام ، ومادونه خارج عن الإسلام .

الأمر الثالث أن يتواصل الحوار بين الأطراف المختلفة حتى يتبلور التصور الصحيح للمسألة ، الذى يخدم مقاصد الشارع ويحقق مصالح الناس .

لا نريد أن تستغرقنا تفاصيل واقعة حجب نشر مقال الشيخ الغزالى ، لكن دلالة الواقعة ينبغى أن تستوقفنا . كذلك أحسب أنه يعنينا إلى حد كبير أن نحاول استجلاء الحقيقة فى مسألة موقف التصور الإسلامى من التعددية الحزبية ، أو بوضوح أكثر ، موقع الآخر السياسى فى المجتمع الإسلامى .

●

ثمة مفارقة جديرة بالملاحظة هنا ، وهى أن فكرة التعددية لم تعرفها أوروبا إلا من خلال احتكاكها بالدولة العثمانية ، التى طبقت نظام « الملل » منطلقة من سعة الإسلام ،

فأفسحت لكل آخر مكانا ومكانة ، حتى أمَّنت وحمت كافة التمايزات الدينية التى حفلت بها البلدان الداخلة فى نطاق الإمبراطورية .

قبل النموذج العثمانى لم تكن فكرة شرعية الآخر واردة فى التجربة الأوروبية ، ولكن الاحتكاك العثمانى الأوروبى كان كفيلا بانتقالها ضمن ما جرى تبادله من خبرات وأفكار بين الجانبين خلال القرون الخمسة التى هى عمر الامبراطورية العثمانية .

وقد شاءت المقادير أن تنضج الفكرة فى التجربة الأوروبية ، وتتحول فى نهاية المطاف إلى واحدة من أهم قيم الممارسة الديمقراطية . التى صرنا نحن نتطلع إليها وننشدها . بل وصار كثيرون من الباحثين الغربيين يحاكمون بها الإسلام وينسبون إليه عجزا عن استيعاب التعددية !

لقد غيبَّت عصور التراجع والاستبداد السياسى فكرة التعددية عن الواقع الإسلامى . وسواء نتيجة لذلك التغييب أو من جراء بروز أولويات أخرى فى الساحة الإسلامية مثل مقاومة الاحتلال الأجنبى ، أو للسببين معا ، فالشاهد أن الحركة الإسلامية فى بواكيرها لم توجه اهتماما كافيا إلى هذا الموضوع فى مشروعها السياسى .

فنحن نجد تحفظا مبكرا على فكرة الحزبية فى خطاب جماعة الإخوان المسلمين . ونلاحظ فى هذا الصدد أن الأستاذ حسن البنا مؤسس الجماعة ، أشار فى رسالته « إلى المؤتمر الخامس » للجماعة الذى انعقد فى الأربعينات إلى : « أن هناك فرقا بين حرية الرأى والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى — وهذا ما يوجبه الإسلام — وبين التعصب للرأى والخروج على الجماعة ، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم ، حيث الإسلام فى كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون » .

أضاف الأستاذ البنا هنا أن الجماعة طلبت إلى رؤساء الأحزاب المصرية « أن يطرحوا خصوماتهم جانبا وينضم بعضهم إلى بعض » — وأنهم دعوا الدولة إلى « حل الأحزاب القائمة حتى تندمج جميعا فى هيئة شعبية واحدة ، تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام » . (مجموعة الرسائل — ص ٣١٦) .

دلك أيضا هو الموقف التقليدى للجماعة الإسلامية فى الهند وباكستان . وهو ما نستدل عليه مما تضمنته رسالة الشيخ أبو الأعلى المودودى ، مؤسس الجماعة ، حول « نظرية

الإسلام السياسية » ــ وهى محاضرة مبكرة ألقاها فى سنة ١٩٣٩ قبل تأسيس دولة باكستان ــ إذ ذكر وهو يتحدث عن تصوره للدولة الإسلامية ، أن « مجلس الشورى الإسلامى لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه جماعات وأحزابا . بل يبدى كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية . فإن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل المشورة ، ويكونوا مع أحزابهم ، سواء كانت على حق أو على باطل ــ (ص ٦٠) .

وفى أسس الدستور الإسلامى التى أقرها فى سنة ١٩٥١ م جمع من علماء شبه القارة الهندية (عددهم ٣١ فقيها) لا نكاد نعثر على إشارة يفهم منها قبول مبدأ التعددية السياسية . إذ بينما اتفق العلماء على ٢٢ نقطة لتكون أساسا للدستور المقترح لباكستان آنذاك ، فإن إشارتهم فى الشق الذى يعنينا ، لم تتجاوز « حرية المبدأ والمسلك وحرية العبادة ، والحرية الشخصية وحرية إبداء الرأى وحرية التنقل وحرية الاجتماع » ــ (النقطة السابعة فى الأسس المقترحة ــ ص ٣٧٣ فى كتاب المودودى « نظرية الإسلام وهديه ») .

اختلف موقف الجماعتين الأم « فى الأربعينات والخمسينات ، عنه فى السبعينات والثمانينات . حيث نلاحظ أن الجماعة الإسلامية فى باكستان والهند قبلت بفكرة التعددية ، وتعاملت معها . وهذا ما حدث أيضا بالنسبة لجماعة الإخوان ، على مستوى الواقع العملى ، وإن لم يظهر للجماعة فى مصر تأصيل نظرى يؤكد ذلك الموقف .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن المرحلة الراهنة تشهد تناميا ونضجا متزايدا فى تعامل الحالة الإسلامية مع فكرة التعددية ، وإن وجب علينا أن نسجل فى هذا السياق لحزب التحرير الإسلامى أنه بادر إلى إعلان قبوله لفكرة التعددية الحزبية فى مشروع دستوره الذى أعلنه فى مستهل الستينات ، وقرر فيه صراحة أن للمسلمين الحق فى إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام . أو الوصول إلى الحكم عن طريق الأمة ، وإن اشترط فى ذلك أن يكون أساس الأحزاب هو « العقيدة » الإسلامية (مشروع الدستور ــ ص ٢٧) .

حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس (النهضة لاحقا) كان لها موقف إيجابى واضح فى المسألة ، إذ قررت فى إعلانها الصادر فى عام ١٩٨١ م عن إقرارها لحق « كل القوى الشعبية فى ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية ، والتعاون فى ذلك مع كل القوى الوطنية » .

يلفت نظرنا فى هذا الصدد رأى سجله أحد الممثلين البارزين للحركة السلفية فى الكويت ، هو الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ، رد فيه على الرافضين لفكرة الأحزاب السيا ـيه مؤيدا إقامة مثل تلك الأحزاب ، ومما أورده فى هذا الصدد ما يلى :

– إن هذه المؤسسات والوسائل (الأحزاب والجمعيات) ليست حراما وإنما بذاتها ، بل هى مصالح مرسلة ، لم يأت نص شرعى بإلغائها .

– إن إقامة أحزاب أو جمعيات أو تجمعات فى أى نظام ديمقراطى يسمح بتعدد الآراء والاتجاهات لايعنى بالضرورة إقرار المخالفين ، ولا الرضا بما هم عليه من الباطل ، وإنما يعنى فقط الرضا بالطريق السلمى والدعوة العلنية سبيلا ومنهجا للتغيير والتخلى عن سياسة العنف والسرية . وهذا فى حد ذاته محمود فى الدين . بله الأصل فى الدعوة إلى الله . (المسلمون والعمل السياسى ـــ ص ٢٨) .

●

مع ذلك ، فلعلنا لانبالغ إذا قلنا إن قطاعات معتبرة من مسلمى أهل السنة تستشعر حساسية خاصة إزاء مسألة التعددية ، لظنهم أنها مصدر محتمل لغرس بذور الفرقة والانقسام المنهى عنهما شرعا . وقد عمّق من تلك الحساسية لدى بعض أهل العلم تخوفهم من تكرار أحداث الفتنة الدامية التى لاحت فى عهد الخليفة عثمان بن عفان ، وشقت الصف الإسلامى على النحو الذى يعرفه الجميع .

وقد أشرنا من قبل إلى أصداء تلك الفتنة عند فقهاء أهل السنة ، الذين يسدون منافذ الفرقة بكل وسيلة ، حتى قبل بعضهم الصبر عى ظلم الحكام ، خشية أن تؤدى المعارضة إلى انفراط عقد دولة الإسلام وانهيار نظامها ، (رغم أن للتعاليم الإسلامية موقفا حازما تجاه هذه النقطة مسجلاً فى العديد من الأحاديث النبوية) .

وربما كانت كلمات فقيهنا أبو بكر الطرطوشى (توفى ـــ ٥٢٠ هـ) صاحب « سراج الملوك » معبرة عن هذا الموقف . فهو القائل بأن :من إجلال الله إجلال السلطان عادلا كان أو جائرا .. الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة » ـــ وقد أفرد بابا خاصا لما « يجب على الرعية إذا جار السلطان » ، يقول فيه : إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر » !

فى كتاب نشر بالعربية فى القاهرة لأحد الباحثين فى الجامعة السلفية بالهند عنوانه « الأحزاب السياسية فى الإسلام » ، اتخذ مؤلفه الأستاذ صفى الرحمن المباركفورى موقفا حازما فى رفضه لفكرة الأحزاب فى الواقع الإسلامى . قال فيه : « الاختلاف الجذرى لا يصلح أن يقبل فى الإسلام . والاختلاف الفرعى ، وإن كان يحتمل ، لكن المطلوب إنهاؤه مهما يكن . ولا يجوز أن يوفر له رصيد من الأحزاب والجماعات . والاختلاف الهامشى أو الخارجى أيضا ، لا يصلح لبناء الأحزاب فى هذه الأمة (الإسلامية) .. ثم إن الاختلاف ــ من أى نوع كان ــ ممنوع شرعا ، والنصوص متوافرة فى هذا الباب ، وصريحة فى المنع والنهى . والرسول ﷺ ، لم يترك باب صغيرا فى الاختلاف إلا وكان يسده وينبه الصحابة إلى شره ــ (ص ٨٦) .

مضى الأستاذ صفى الرحمن على طريق ، الطرطوشى فقال : أوجب الله ورسوله طاعة الأمير ، مالم يأمر بمعصية الله ، وشدد فى النهى عن منازعته الحكومة ، ولو صدر عنه بعض الجور ، وظهر منه الاستبداد بالحكم وببعض الحقوق ، اللهم إلا إذا ظهر منه الكفر البواح ، الذى يكون فيه عند المسلمين من الله برهان » .

فى مقابل ذلك ، فنحن نقرأ رأيا آخر للباحث الباكستانى خالد اسحاق فى دراسة له حول « الأحزاب السياسية ونمط القيادة فى الدولة الإسلامية » ــ (المسلم المعاصر ــ عدد يوليو ١٩٨٥ م) . فيه يفند الحجج التى يستند إليها دعاة رفض التعددية السياسية بحجة الفتنة ، ومنها على سبيل المثال ، الآية :﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ (الأنعام ــ ١٥٩) ــ وهو ينبه إلى أن الآية تنصب على التفرقة فى الدين ، وأنه ليس كل اختلاف فى الرؤية السياسية يمكن أن يؤدى إلى ذلك . وإشارة إلى الآية : ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا . فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَى ، فَقَاتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ ٱللَّهِ... ﴾ (الحجرات – ٩) .

عقب الباحث الباكستانى على الآية قائلا أنه حتى إذا ماوصل الخلاف بين الفرق إلى الصدام المسلح ، فإن ذلك لا يخرج أحدا من الملة . بدليل أن الخطاب القرآنى وصف الطوائف الثلاث (الطرفين المتحاربين والفريق الثالث الذى يتوسط بينهما) ، وصف القرآن هؤلاء جميعا بالمؤمنين .

ومن الخلاصات الأساسية التى انتهى اليها الأستاذ اسحاق أن ثمة عديدا من الواجبات

الكفائية التى ينبغى أن تنهض بها جماعة المسلمين ، فى ممارسة الشورى وتوجيه النصح للحكام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، هذه الواجبات حتى تؤدى على نحو صحيح ، فإن ممارستها تكون من خلال جماعات سياسية ، شريطة ألا تؤدى أنشطة تلك الجماعات إلى تفتيت وحدة الأمة .

●

فى العالم العربى المعاصر ، نلاحظ أن ثمة شبه إجماع الآن على القبول فكرة التعددية ، الممثلة فى الأحزاب السياسية . حتى نذهب إلى أنه ليس بين الفقهاء أو المفكرين الذين يعتد بهم من عارض فكرة أو صيغة التعددية السياسية فى المجتمع الإسلامى . من شيوخنا محمد عبده ورشيد رضا إلى شلتوت والغزالى والقرضاوى . ومعهم الدكاترة محمد ضياء الدين الريس و فتحى عثمان ، وكمال أبو المجد ، ومحمد عمارة ، وجمال عطية ، ومحمد العوا . وهذه أسماء تحضرنا من بين المصريين . الذين صنفنا معهم الشيخ رشيد رضا باعتبار أن دوره الثقافى برز فى القاهرة . ولسنا نشك فى أن هناك آخرين فى مصر ، وفى غيرها من الأقطار العربية الأخرى — سوريا خاصة . يقفون على ذات أرضية التعددية ، ويؤيدونها .

والخط الأساسى الذى نجده واضحا فى كتابات هؤلاء الفقهاء والباحثين أن الأمة الإسلامية منذ بداية مسيرتها ، ارتضت الخلاف فى الفروع ، ولم تقبل الاختلاف فى الأصول . وأن التعددية السياسية تظل من ذلك النوع المقبول ، باعتباره نوعا من الاختلاف فى الفروع .

ونحن نضيف هنا أن تعدد المذاهب الإسلامية يعبر عن ذلك النوع من الخلاف وأنه إذا جاز للأمة أن تحتمل اختلافا فى أمور الدين على ذلك النحو الذى تفاوتت بصدده اجتهادات الفقهاء فيما لا حصر له من نقاط ، فأولى بها أن تقبل اختلافا فى أمور الدنيا ، التى تتراوح بين بدائل وحلول المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تواجه الناس .

نلفت النظر فى هذا الصدد بوجه أخص ، إلى علامتين بارزتين فى ذلك الاتجاه هما :

● البيان الذى التقت عليه آراء حوالى مائتين من الباحثين والمفكرين الإسلامين ، وصدر فى القاهرة عام ١٩٩٢ تحت عنوان « رؤية إسلامية معاصرة » ، بمقدمة للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، وجاء حاسما فى تأييده لفكرة التعددية السياسية .

● الفتوى التى أصدرها فى ذات الاتجاه الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى ــ الفقيه الأصولى المعروف ــ وصدرت فى العام ذاته ، ضمن طبعة الجزء الثانى من كتابه « فتاوى معاصرة » ، وفيها اعتبر أن الأحزاب السياسية فى المجتمع الإسلامى من وسائل التعبير عن الحرية السياسية ، ومن الصياغات الحديثة التى تمكن المجتمع من ممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وسنعرض لنص الفتوى فى موضع آخر من الكتاب .

وإذا جاز لنا أن نقتبس أو نستشهد بما قاله آخرون فى الموضوع ، فإننا نذكر بما قاله الدكتور محمد ضياء الدين الريس فى كتابه الذى صدر سنة ١٩٥٢ من أن الفرق الإسلامية لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين الآراء ، ثم تكتفى بإبدائها أو تدوينها . ولكنها كانت « أحزابا » ــ بالمعنى السياسى الذى نفهمه اليوم فى ميدان السياسة العملى ــ فلها مبادىء معينة أشبه بالبرنامج المرسوم . ولها نشاط وفيها نظام ، ثم هى تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادىء النصر ، وتجعل منها ، إن استطاعت ، منهاج الحكم » ــ (النظريات السياسية الإسلامية ــ ص ٥١) .

مما يشير إليه الدكتور محمد العوا فى هذا السياق أن وجود الأحزاب فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة (التى لا تنقض مبادىء الإسلام) ضرورة لتقدمها ولحرية الرأى فيها ، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين .

وهو ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية رأيه الذى أثبته فى مجموعة « الرسائل » بشأن موقف الإسلام من الأحزاب السياسية ، وقوله إن الاحزاب التى تدعو إلى خير وحق ، ويؤدى وجودها إلى تحقيق مصالح الناس ، تدخل فى نطاق قوله تعالى عن المؤمنين ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ، أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ ــ وأن الأحزاب التى تقوم على محادة الله ورسوله تدخل فى وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم حزب الشيطان » .

وينتهى الدكتور العوا إلى أنه ليس فى تعدد الأحزاب « ما يخالف الإسلام أو نصوصه القطعية ، بل لعل قول الله ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ ، مما يشهد لِصحَة هذا الرأى » (فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ــ ص ٨٤) .

ذلك عن التعددية السياسية من حيث المبدأ ، أما فى الضوابط والتفاصيل فلها حديث آخر .

⑨ الأحزاب مذاهب فى السياسة

الأحزاب مذاهب فى السياسة ، كما أن المذاهب أحزاب فى الفقه ، تلك كانت إحدى الخلاصات المهمة التى انتهى إليها حوار جرى حول قضية التعددية السياسية ، فى ندوة دعا إليها « مركز الدراسات الحضارية » بالقاهرة ، فى شهر أغسطس فى عام ١٩٩٢ .

أحسبها ندوة كانت فى غاية الأهمية ، لموضوعها أولا ، ولنوعية الذين شاركوا فيها ثانيا (عددهم ٣٠ شخصا) كانوا يمثلون الثقل الأساسى للحالة الإسلامية فى مصر ، ثم لجدة وشجاعة الأفكار التى ترددت خلالها ثالثا .

بسبب ذلك فإن الندوة تعد نموذجا حيًّا للإجابة على السؤال التالى : كيف تفكر نخبة الإسلاميين بمسألة التعددية ، فى حقبة التسعينات ؟

ليس أفضل فى الرد من إيراد خلاصة للآراء التى قيلت فى الندوة التى جرت وقائعها على النحو التالى :

● **د . يوسف القرضاوى** : الموضوع المثار يدخل فيما أسميه منطقة « العفو » التى سكت عنها الشارع رحمة بالناس ، وتركها مفتوحة لاجتهاد البشر وتقديرهم للمصلحة فى كل زمان ومكان ، وهذا هو دأب الشارع الإسلامى فيما يخص السياسة الشرعية . حيث لم ترد نصوص قطعية فى شأنها . وبشكل عام فالقطعى من النصوص محدود للغاية فى مجال المعاملات المتغيرة بطبيعتها .

ولأن الأمر كذلك فإن كثيرين من الباحثين أو العاملين فى الساحة الإسلامية يستعينون بسوابق التاريخ عندما يتحدثون عن النظام السياسى . ويستشهدون بآراء الفقهاء أو الأنظمة التى اتبعت فى الأزمنة السابقة وتلك كلها أمور لا إلزام فيها ، وينبغى ألا تعطى حجما

أكثر مما ينبغى . فكل ماقيل عن وزارة التنفيذ أو التفويض أو الحسبة أو ديوان المظالم ، لا يخرج عن كونه مجرد اجتهاد توصل إليه السابقون . وليس مطلوباً منا أن نقلدهم فيما فعلوا ، وإنما مطلوب منا أن نجتهد كما اجتهدوا . والسنة ليست تقليدا ولكنها منهج . وإذا فهمناها على ذلك النحو ، فإننا سنجد الأبواب مفتوحة أمامنا للاستنباط والتجديد والاقتباس ، ولن نلزم أنفسنا بأطر جامدة أو دوائر مغلقة .

● **طارق البشرى** : نحن بصدد مناقشة حول مستوى من التعددية جديد نسبيا على العقل الإسلامى . فهى ليست تعددية فى مناهج فهم النص الشرعى ، ولا هى تعددية ناشئة عن اختلاف الزمان والمكان . ولكنها تعددية فى تقدير المصلحة وأوجه الإصلاح . ومن ثم فهى تتجاوز الإطار الإسلامى لتشمل جماعات أخرى خارج النطاق الإسلامى وقد تختلف مع الإسلاميين فى الرؤية والتقدير .

ولأن التعددية تمثل أسلوباً فى إدارة الخلاف ، فينبغى أن تقوم على الاعتراف المتبادل بين الجماعات المختلفة ، وليس على الإنكار . لأن انكار جماعة قائمة فى الواقع وعدم الاعتراف بها فى خريطة التعددية لابد وأن يؤدى إلى العنف فى نهاية المطاف . وإذا كان الاعتراف هو القاعدة فى تقدير التعددية ، فعلى الطرف الإسلامى أن يحدد الضابط الشرعى لذلك الاعتراف ، ليكون واضحا المدى المقبول شرعا لتلك التعددية . بحيث يتسنى لنا أن نجيب على السؤال : هل كل ما هو موجود فى خريطة المجتمع السياسية والفكرية يمكن أن يكون مقبولا ؟ أم أن هناك جماعات يمكن أن يقبلها التصور الإسلامى للتعددية وأخرى يرفضها ؟؟

وفى كل الأحوال فينبغى ألا نلزم أنفسنا بالإطار المعروف فى الغرب للتعددية الحزبية ، لأننا عرفنا فى تاريخنا نماذج للأحزاب الجامعة المختلفة عن المألوف فى الغرب ، ثم إننا عرفنا نماذج لتعددية تشكلت فى ظلها كيانات اجتماعية واقتصادية وفئوية داخل المجتمع .

● **د. محمد سليم العوا** : ينبغى أن يكون واضحا عندما نتحدث عن النظام السياسى الإسلامى عموما أنه لا يجوز لنا أن نتحدث عن أشكال أو أنظمة أو هيئات ومؤسسات جرى تطبيقها فى الماضى ، من الخلافة إلى أنواع الوزارات والدواوين . فتلك أمور لم يعد لها مكان فى زماننا . ومن أجمل ما عبر به الإمام الجوينى فى هذا الصدد قوله إن « معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع ، خلية من مدارك اليقين » ، بمعنى أن

كل ما يتعلق بالشأن السياسى ونظام الحكم خاصة ، ليس فيه أمر مقطوع به ولا متيقن منه . وإنما على المسلمين فى كل زمان أن يصوغوا تلك الأمور حسبما يرونه محققا للمصلحة فى أزمنتهم ، مهتدين فى ذلك بقيم الإسلام ومقاصده لا أكثر . وهى تدور حول أمور كلية مثل الحرية والعدل والمساواة واحترام الإنسان الذى كرمه الله .

أما الموقف الإسلامى من التعددية ، فينبغى أيضا أن يكون واضحا أن الاختلاف بين الناس هو أمر قدره الله سبحانه وتعالى ، حتى صار سنة من سنن الكون . ومن ثم فإن الاعتراف بالاختلاف والمغايرة له أصله الشرعى الثابت . وإذا ما تحدثنا عن تصور إسلامى للنظام السياسى فإن التعددية فى ظله واجبة ، والضابط الشرعى لها هو الالتزام بالنظام العام للدولة الإسلامية ، الذى يقوم على احترام الجميع لقيم الإسلام الأساسية . وإذا كان القانون الانجليزى ينص عى ضرورة احترام شخصيتين هما الملك والمسيح ، كل منهما يمثل رمزا للمجتمع وقيمة فيه ، فمن حقنا أن نحدد أيضا ما ينبغى الاتفاق حوله من قيم كلية عليا ، على أن يسمح بالاختلاف للكافة خارج هذا الإطار .

والأمر كذلك فإننا لا نستطيع أن نمنع تيارا سياسيا قائما فى زماننا ، علمانيا كان أم ماركسيا ، لمجرد أنه يتعارض مع ما يتصوره البعض للإطار الإسلامى . إنما لنا أن نمنعهم فقط من هدم النظام الإسلامى ، ثم لا نحجر على حرية أى منهم فى الاختلاف والدعوة . وليكن صندوق الانتخاب هو الحكم بيننا . فإذا فازوا بالأغلبية من دون الإسلاميين ، فذلك معناه أن الإسلاميين فشلوا فى إقناع الناس بمشروعهم ، وعليهم أن يتحملوا مسئولية تقصيرهم وفشلهم ، وأن يفسحوا المجال لغيرهم ممن نالوا ثقة الناس وتأييدهم .

● **جمال النهرى** : عندى شبهات حول الموضوع كله ، سواء فى مصدر التعددية أو فى توقيت الدعوة اليها ، أو فى الأولوية التى ينبغى أن تحتلها ضمن همومنا الراهنة . لأننى أحسب ملابسات ظهور تلك الدعوة تدعو إلى الريبة ، باعتبارها صدرت إلينا بعد انهيار الأنظمة الشمولية ، ثم لظن أن لدينا أولويات أسبق فى واقعنا الذى نعيشه .

● **محمد العوا** : لا ينبغى أن تثنينا الشكوك والهواجس عن بحث الموضوع . فضلا عن أن خطاب الإسلام ومنهج الرسول والوحى كان يقوم فى بعض جوانبه على التصدى للأمور الحادثة ، سواء ما كان يثيره المشركون أو اليهود أو غيرهم . فلم يُعْن ذلك الخطاب بتحرى النوايا بقدر ما عنى بحسم القضايا التى تثار واستجلاء الحقيقة فى كُل مرة . ومن

ثم فلا ينبغى أن نقف عند مصدر السؤال ، وإنما علينا أن نجيب عليه بما يزيل اللبس ويصحح المسار أولا بأول .

● **طارق البشرى** : أتصور أن للغرب أهدافا فى إثارة موضوع التعددية ، وأيا كانت طبيعة تلك الأهداف فإننا لا نستطيع أن ننكر أن شعار التعددية وأمثاله شعارات حقيقية لها أهميتها . لكننا مع ذلك لا ينبغى أن نتراجع أو نتقوقع أمام مظنة الأهداف . لأنه إذا كان للغرب أهدافه ، فلماذا لا نستخدم ما هو إيجابى من تلك الشعارات لتحقيق أهدافنا نحن ؟

● **يوسف القرضاوى** : الواقع أن موضوع التعددية مطروح علينا من قديم . وقد تحدث فيه الشيخ رشيد رضا صاحب « المنار » . وهناك ظروف عديدة تفرض علينا الآن أن نزيل اللبس فى الموضوع ، خصوصا بعد ما شارك الإسلاميون فى الانتخابات ، ونسب إلى بعضهم اتخاذ موقف سلبى يصادر التعددية . وقد سمعت ببعض تلك الآراء فى الجزائر ، وأدهشنى منطق البعض فى القبول بالتعددية للوصول إلى السلطة ثم معارضتهم لاستمرارها حتى داخل الساحة الإسلامية ذاتها .

● **د . سيف عبد الفتاح** : (مدرس بكلية العلوم السياسة) من الناحية المنهجية فعلينا أن ندقق فعلا فى سيرة وملابسات مختلف المفاهيم الغربية التى ترد إلينا ، مثل التعددية وغيرها ، وقد كنت أحد الذين يتحفظون على تلك المفاهيم فى الماضى ، لكننى أحسب الآن أن التعامل معها لا ينبغى أن يقوم على الرفض التام أو القبول التام . إذ يظل من الممكن ومن المهم أن نسعى إلى توظيف تلك المفاهيم لصالح المقاصد الكلية لمشروع الأمة المستقل .

وفى كل الأحوال فاننا لا نستطيع أن ننفصل عما يجرى حولنا ، فإدراك ذلك هو جزء من فقه الواقع الذى نطالب به ، لنحفظ للتصور الإسلامى نضجه وحيويته .

● **إبراهيم غانم** : (باحث فى العلوم السياسية) إذا كانت التعددية تمثل مهجا فى إدارة الخلاف فى الرؤى الإصلاحية بالمجتمع ، فينبغى عند سعينا إلى ذلك أن نفرق بين خبرة المجتمع الغربى والمجتمع الإسلامى فى هذا الصدد ، حتى لا يجرنا الأخذ بوسائل الغرب فى الديمقراطية إلى الانزلاق نحو مقاصده التى هى مختلفة عنا يقينا .

● **يوسف القرضاوى** : نحن بصدد مشكلة حقيقية لا ينبغى أن تغيب عنا ، وهى أننا نواجه بآراء غريبة وشاذة فى الساحة الإسلامية ترفض الاختلاف بين الناس ، وتدعو إلى مدرسة الرأى الواحد ، ليس فقط فى تعامل الإسلاميين مع غيرهم . ولكن فى داخل الإطار الإسلامى ذاته . حيث لا يجيزون التعدد حتى بين الفصائل الإسلامية التى تختلف فى الاجتهاد والنظر .

وهذا توجه ضد فطرة الإنسان وضد منطق الإسلام ذاته ، الذى سجل القرآن فى صدده أن الله سبحانه وتعالى أراد الناس مختلفين لحكمة قدرها . وقد مارسْ المسلمون ذلك التعدد على مدار تاريخهم ، حيث كانت المذاهب أحزابا فى الفقه ، وليس هناك ما يمنع من أن تصبح الأحزاب مذاهب فى السياسة .

● **فهمى هويدى** : المشكلة الحقيقية التى تحتاج إلى مواجهة ليست فى إقرار مبدأ التعددية ، فالأغلبية على الأقل أصبحت تعد بذلك ، وهو الموقف السائد فى هذه الندوة . لكن المشكلة فيما أحسب هى فى مدى تلك التعددية ، بتعبير أصرح فإن السؤال الكبير الذى يشغل بال كثيرين خارج الدائرة الإسلامية هو : إلى أى مدى تقبلهم وتحتملهم التعددية التى يتحدث عنها الإسلاميون ؟ وسؤالهم هذا له وجاهته ومشروعيته . فالحاصل أن كثيرين من الإسلاميين يتحدثون عن التعددية بالحفاوة والتأييد ، لكنهم أحيانا لا يشيرون إلى غيرهم ، وفى أحيان أخرى فإنهم ينكرون عليهم وجودهم ، بحجة أنهم مخالفون للإسلام .

وهذا موقف خاطىء من أوجه ثلاثة : شرعية ورسالية وسياسية . فالآخر له شرعيته التى اكتسبها من إقرار القرآن لمبدأ اختلاف الناس ، وحذف الآخر هو بمثابة إهدار لسنة كونية أرادها الله سبحانه وتعالى . وفى الناحية الرسالية فإن المشروع الإسلامى كان قائما على استيعاب الآخر على الدوام ، منذ اعتبر أهل الكتاب « أهل ذمة » وضم إليهم فى وقت لاحق المجوس والصابئة . فضلا عن أنه إذا تم حذف الآخر ـــ فمع من سيجرى الحوار وإلى من سيتوجه الإسلاميون بالتبليغ ؟ ـــ أخيرا فإن تلك الشرائح المخالفة تمثل حقيقة قائمة فى الواقع السياسى ، كيف يتصور أى مشتغل بالعمل السياسى أنه يمكن أن يتجاهلها أو يحذفها من مشروعه ؟ وماذا يمكن أن يحدثه ذلك فى الداخل وفى الخارج ؟

وإن شئنا التخصيص فإننى أقول بوضوح إن التيارات العلمانية بطبقاتها المختلفة ، بما

فى ذلك الماركسيون ، ينبغى أن يعترف بهم فى المشروع السياسى الإسلامى وينبغى أن نفرق فى ذلك بين علمانية متصالحة مع الدين وأخرى مخاصمة له . وليكن التصالح مع الدين ، بمعنى العقيدة الإسلامية ، هو المعيار فى القبول أو الرفض . والذى أعرفه أن كثرة من العلمانيين وقلة من الماركسيين ليسوا ضد الدين . ولا هم خارجون عن الإسلام . وإنما هم مؤمنون موحدون بالله ، ولكن لديهم تحفظات على علاقة الدين بالسياسة . وفيهم شرفاء اتخذوا موقفهم ذاك دفاعا عن قيم شريفة كالحرية والديمقراطية والمساواة وما إلى ذلك . وهو موقف ينبغى أن يفهم ويقدر ، حتى وإن لم نوافق على نتائجه . وعلى الإسلاميين أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولا ، ثم الحوار لإقناعهم بأن المشروع الإسلامى لا يهدد القيم التى يدافعون عنها . وفى كل الأحوال فهؤلاء ينبغى أن يقبلوا ضمن الخريطة السياسية ، وأن يعترف لهم بالوجود والشرعية والحق فى المشاركة .

أما من عداهم ممن يخاصمون الدين والعقيدة وبالتالى يدعون إلى هدم الأساس الذى تقوم عليه الدولة والعدوان على النظام العام لها ، فلا مكان لهم ، ومنعهم من الإقدام على ذلك هو واجب شرعى وسياسى فى آن واحد . حيث لا نعرف نظاما سياسيا يعطى شرعية لدعاة هدمه وتقويضه . والمعيار فى ذلك هو الدستور الذى ترتضيه الأمة . فما يقرره الدستور من مبادىء ينبغى أن يكون موضع التزام واحترام من الجميع ، ومن يريد الخروج عليه ينبغى أن يحظر عليه ذلك .

● **د . توفيق الشادى** : الأصل أن كل ما يخضع للفكر والاجتهاد فيه مجال للتعدد . لكننا ينبغى أن نقر بأنه ليس لدينا رأى مستقر حول الثوابت التى لا يجوز الاختلاف فيها . ومن ثم فالجهد المطلوب ينحصر فى محاولة الإجابة الحاسمة على السؤال التالى : ما هى الأمور التى يتعين اجتماع الأمة بمختلف تياراتها السياسية عليها ، ومن ثم لا يجوز الاختلاف فيها ؟ لأن ذلك التحديد هو الذى سيبنى هامش التنوع السياسى المتاح ومداه .

● **د . أحمد العسال** (من فقهاء الأصول وأستاذ بالجامعة الإسلامية فى إسلام أباد بباكستان) : نحن مطالبون بتحرير محل النزاع فى موضوع التعددية . لأن هذا الموضوع إذا لم يرتبط فى بحثه بالقيم الأخرى الضابطة للمجتمع الإسلامى ، فإن الحوار فى صدده سيتحول إلى نوع من الجدل الفلسفى . ورأيى أن الحديث عن التعددية التى لا نختلف عليها ينبغى أن يرتبط بحدود المحكمات والقطعيات والقيم الحاكمة للمجتمع .

● **د . عبد الغفار عزيز** (أستاذ الدعوة الإسلامية وعضو سابق بمجلس الشعب) :

فى كل الأحوال فإننا ينبغى أن ننطلق من اعتبار التعددية السياسية ، الممثلة فى تعدد الأحزاب ، هى ضرورة للواقع ، وضرورة فى ظل أى مشروع إسلامى . وأخشى أن يفهم البعض من ندوتنا هذه أننا نتوجس من التعددية أو نختلف على مبدئها .

● **مصطفى مشهور** : الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة ، حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها . وبين نموذج الدولة التى يتصورها الإسلاميون . وأنا لا أرى محلا فى الواقع الإسلامى لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام ، للدعوة لمبادئهم ، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين . وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التى ينبغى التماسها لتأمين المجتمع والدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية .

● **يوسف القرضاوى** : لا ينبغى أن ننكر على الناس حقهم فى الاختلاف ، فهو قائم بشدة داخل الساحة الإسلامية وخارجها . ولا نستطيع أن نقبل بالتعدد فى مرحلة ثم نرفضه فى مرحلة أخرى . وإنما الذى أفهمه هو أنه طالما التزم الجميع بقطعيات الشريعة الإسلامية فضلا عن العقيدة ، فلتتعدد الأحزاب ولتختلف ، علمانية كانت أم قومية ماركسية . وليتنافس الجميع لأجل الصالح العام ، وليحتكموا فى شأن السلطة إلى الانتخاب الحر . فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهودهم ، وإذا فاز غيرهم فهم أولى وعلى الإسلاميين أن يعاودوا إقناع الناس بمشروعهم .

● **د . أحمد العسال** : أظن أن الحركة الإسلامية ينبغى أن يكون تبنيها للتعددية واضحا ، وموقفها منها محسوما . ومادام الدستور ينص على الولاء العام للشريعة الإسلامية فلا خوف ولا خطر من أى تعدد واختلاف بعد ذلك .

● **فهمى هويدى** : الإسلام مشروع رسالى قبل أن يكون مشروعا سياسيا . وبالتالى فدفاعنا الحقيقى هو عن عقيدة الإسلام وليس عن السلطة السياسية . وإذا التزم الجميع بمقتضيات العقيدة ، فلا ينبغى أن يقلق الإسلاميون من أى دعوة مغايرة ، ولا ينبغى أيضا أن يقلقوا من تداول السلطة بين القوى السياسية المختلفة .

● **د . سيف عبد الفتاح** : إننا لا نستطيع أن نتحدث عن مشروع إسلامى يستبعد أى فصيل سياسى موجود ، طالما أنه يقر بما ينص عليه الدستور من مرجعية الشريعة الاسلامية ، والفصل فى هذا الصدد بين مرحلتى الاستضعاف والتمكن خطأً كبير ، لأنه يفتح الباب لاحتمالات التلاعب بقيم العمل السياسى .

● **د. توفيق الشادى** : تتحدثون عن التعدد فيما بين الإسلاميين وغيرهم . وأنا اعتبر أن أحد أوجه المشكلة يكمن فى إقرار مبدأ التعدد بين الفصائل الإسلامية ذاتها . فالعلمانيون وراءهم مؤسسات وقوى دولية تطالب بحقهم وتساندهم وتفرض وجودهم . أما الإسلاميون فلا يتوفر لهم شيء من ذلك . وحل هذه المشكلة يكون بتحجيم دور الدولة أو السلطة ، ومنعها من التغول على الحياة السياسية ، بحيث تعطى لنفسها الحق فى أن تجيز طرفا وتمنع آخر . وتلك مهمة كبرى ينبغى أن تدرج أولويات الإسلاميين وغيرهم ، دفاعا عن الحاضر والمستقبل .

(١٠) المعارضة حق .. وواجب أيضا

المعارضة فى الإسلام ليست حقا فقط ، ولكنها واجب وتكليف شرعى أيضا !

وعندما يطالع الباحث النصوص الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية . و مختلف التوجيهات التى تخللت الخطاب الإسلامى فى العهد الراشدى ، فإنه يخرج بانطباع مؤداه أن مجمل الخطاب الإسلامى يحث المسلمين ويحرضهم على المعارضة ، ويجعلهم فى حالة استنفار دائمة للتصويب والتصحيح ، بل والتمرد إذا لزم الأمر .

الركيزة الأساسية لذلك الخطاب تتمثل فى التكليف الشرعى للكافة بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الذى وصفه الإمام أبو حامد الغزالى — عن حق — فى « إحياء علوم الدين » بأنه : القطب الأعظم للدين .

لقد « مسخ ذلك التكليف فى ممارسات عديدة معاصرة ، حتى حوصر فى النطاق الأخلاق دون غيره ، لكنه فى صلب التجربة الإسلامية ، وعند عموم أهل العلم ، مصطلح سياسى بالدرجة الأولى ، بله جوهر الأساس القيمى لعملية التغيير ، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الأمة »(١) .

وكان مالك بن نبى — الفيلسوف الجزائرى — مصيبا للغاية حين أورد الحديث النبوى « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، وإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » ، ثم عقب عليه قائلا إنه بمقتضاه فإن رسالة المسلم فى عالم الآخرين

---

١ — د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل — التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر (رؤية إسلامية) ص ٣٦٤ .

لا تتمثل فى ملاحظة الوقائع ، ولكن فى تبديل مجرى الأحداث ، بردها إلى اتجاه الخير ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا »(٢) .

ولأنه تكليف ، بمقتضاه يجب أن ينكر المسلم كل اعوجاج أو خطأ يصادفه ، طبقا لظروفه ، فإنه يتجاوز الحق إلى الواجب . « والفارق بين الاثنين هو الفارق بين الواجب والمباح .. فمجرد إباحة أمر من الأمور لا تلزم الناس بإتيانه ، ولا توجب عليهم فعله . ولذلك عرّف علماء أصول الفقة المباح بأنه ما خير المكلف بين فعله وتركه » ـــ أما الواجب فقد عرفوه بأنه : ما طلب على وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه » .

والفارق بين الأمرين أن للحق مغزى سلبيا فقط ، معناه أنه لا يجوز منع صاحب الحق من استعمال حقه ، متى توافرت الشروط المقررة لاستعماله ، وأهمها ألا يسىء صاحب الحق استعمال حقه . بينما الواجب ذو مضمون إيجابى يتميز به عن الحق ، مؤداه أنه يجب على المكلف القيام بأدائه ، وإلا كان آثما مستحقا للعقاب .

ومن هنا نتبين مدى الفارق بين تشريع الإسلام لحرية الرأى ـــ بشقيها ـــ وبين التشريعات الوضعية ، التى تكتفى بشق الإباحة ولا تعرف أصلا إمكان إيجاب الرأى على الأفراد . خصوصا وواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشمل فى عموم أدلته وإطلاقها كل ما يتصور من أمور تتعلق بالحياة العامة للأمة(٣) .

لقد لُعِنَ الذين كفروا من بنى إسرائيل فى القرآن الكريم لأنهم ﴿ **كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ** ﴾ (المائدة ـــ ٧٩) ـــ وتعددت الأحاديث النبوية التى تحذر المسلمين من السكوت عن المنكر ، وتشجعهم على المجاهدة برفض الظلم خاصة . ومن أقوال النبى ﷺ فى هذا الصدد :

ـــ لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، أو ليسلطن الله عليكم شراركم ، ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم .

ـــ إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة ، حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه .

---

٢ ـــ مرجع سابق ص ٧٢ .
٣ ـــ د. محمد سليم العوا ـــ « فى النظام السياسى الإسلامى ـــ ص ٢١٨ » .

ـــ من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ، ناكثا لعهد الله ، مخالفا لسنة رسول الله ، يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان ، فلم يغير بقول ولا فعل ، كان حقا على الله أن يدخله مدخله .

ـــ لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، ولتقصرنه على الحق قصرا ، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعن بنى إسرائيل .

ـــ سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام ظالم فأمره ونهاه فقتله .

ـــ إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر .

لذلك لم يكن مستغربا أن نجد ولاة الأمور فى دولة الخلافة الراشدة ، وقد دأبوا على حث الرعية لكى يبادروا إلى معارضتهم إذا ماوجدوا فى مسلكهم مايدعو إلى ذلك .

وأبوبكر الصديق ـــ الخليفة الأول ـــ هو الذى سن سنة الإلحاح على الرعية في مراقبة الحاكم ومحاسبته ومعارضته ، إذ قال فى أول خطبة له بعد بيعته للخلافة : « إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعيونى ، وإن أسأت فقومونى » ، إلى أن قال : « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لى عليكم » .

وهذا عمر بن الخطاب أمين المؤمنين يقول يوما على منبره : « أيها الناس ، من رأى منكم فيَّ أعوجاجا فليقوِّمه » . فيجيبه أحدهم : « لو رأينا فيك اعوجاجا لقوَّمناه بحد سيوفنا » . فلا يزيد أن يقول : « الحمد لله الذى جعل فى أمة محمد من يقِّوم اعوجاج عمر بسيفه »(٤) .

وعندما فتح المسلمون ، على عهد عمر بن الخطاب ، العراق والشام ومصر ، حدثت معارضة كبيرة من جمهور كبير من الجند الفاتحين ، وفيهم نفر من كبار الصحابة ، لسياسة عمر الجديدة فى الأرض المفتوحة .. حتى لقد كان عمر يستجير بالله من شدة المعارضة وقسوتها عليه .. ثم حسم الخلاف ـــ بعد أن تأزم ـــ بالشورى والتحكيم .

---

٤ ـــ عبد العزيز البدرى ـــ « الإسلام بين العلماء والحكام ـــ ص ٥٩ » .

وعندما بويع لأبي بكر بالخلافة ، عارض البيعة له ، وامتنع عن مبايعته فريق من الصحابة ، أنصارا ومهاجرين ، وكان في المعارضين سعد بن عبادة — من « النقباء الاثني عشر » — ولقد مات في عهد عمر ، على معارضته لخلافة أبي بكر وعمر ، ودون أن يبايع لهما .. وكان من المعارضين كذلك علي بن أبي طالب .. والذي ظل ممتنعا عن البيعة لأبي بكر أشهرا ، قيل إنها ستة وقيل إنها ثلاثة ..(٥)

●

تلك النصوص الشرعية ، والتوجيهات المبكرة ، أرست فى الوعى الإسلامى ما يمكن أن نسميه « ثقافة المعارضة » ، الأمر الذى فتح الباب واسعا لممارسات لا حد لها ، كان العلماء — رموز النخبة — خلالها هم قادة المعارضة فى أزمنة متتالية . وتحفل كتب التراث بصور مجيدة لتلك الممارسات . وقد عرض الدكتور محمد سليم العوا فى كتابه عن النظام السياسى الإسلامى نماذج عديدة من تلك الممارسات . فأشار إلى ما يرويه مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبى من أن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموى بعث إلى عامله بالمدينة ليأخذ العهد على الناس بأن يبايعوا من بعده بالخلافة ولديه الوليد وسليمان ، فامتنع من ذلك سعيد بن المسيب ، رضى الله عنه ، وخوطب كثيراً ليعدل عن امتناعه فلم يقبل ، واستمسك برأيه حتى ضرب فى ذلك ستين سوطا وما بايع .

ودعى سعيد بن المسيب إلى ثلاثين ألفا ليأخذها — هدية من الوالى — فقال « لا حاجة لى فيها ولا فى بنى مروان حتى ألقى الله فيحكم بينى وبينهم » .

وكان عمر بن هبيرة واليا ليزيد بن عبد الملك الخليفة الأموى . فدعا الحسن البصرى وابن سيرين والشعبى يوما وقال لهم : إن أمير المؤمنين يكتب إلى فى الأمر إن فعلته خفت على دينى ، وإن لم أفعله خفت على نفسى . فقال له الشعبى وابن سيرين قولا ليناً رقيقا فيه . وقال له الحسن البصرى : « يا ابن هبيرة خف الله فى يزيد ولا تخف يزيدا فى الله . يا ابن هبيرة إن الله يمنعك من يزيد ويزيد لا يمنعك من الله .. يا ابن هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق .. فما وافق كتاب الله من كتب يزيد فأنفذه ، وما خالفه

---

٥ — د. محمد عمارة — « الإسلام والمعارضة السياسية — مجلة العربى — عدد نوفمبر ٩٢ » .

فلا تنفذه . فإن الله أولى بك من يزيد ، وكتاب الله أولى بك من كتابه » فقال ابن هبيرة : هذا الشيخ صدقنى ورب الكعبة .

وقد عقد حجة الإسلام الإمام الغزالى فى موسوعته « إحياء علوم الدين » فصلا مطولا ذكر فيه ما يحل ويحرم من مخالطة الحكام وغشيان مجالسهم ، وأورد جُملا من سلوك العلماء حيالهم ، فروى أن هشام ابن عبد الملك حج فقال : ائتونى برجل من الصحابة فقيل : قد تفانوا . فقال : من التابعين . فأتى بطاووس اليمانى فدخل عليه فخلع نعليه بحاشية بساطه ، وقال : السلام عليك ياهشام ، وجلس بإزائه فقال : كيف أنت ياهشام ؟ فغضب هشام غضباً شديداً حتى هم بقتله . فقيل له إنك فى حرم الله ورسوله ولا يحل ذلك .. فقال له هشام ما حملك على ما صنعت ؟ قال طاووس : وما الذى صنعت ؟ .. فذكر له هشام ما أغضبه حتى قال و لم تسلم على بإمرة المؤمنين فأجابه طاووس : « ليس كل الناس براضين بإمرتك فكرهت أن أكذب » .

وهذا أبو جعفر المنصور ، ثانى خلفاء بنى العباس ، يدعو سفيان الثورى فيقول له : عظنى أبا عبد الله . فيجيبه سفيان : وما عملت يا أمير المؤمنين فيما علمت حتى أعظك فيما جهلت ؟ فيقول المنصور : ما يمنعك أن تأتينا ؟ فيقول سفيان : قال الله تعالى : « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار » .

وقد شرط أهل البصرة للمنصور أيضا أن لا يخرجوا عليه فإن هم فعلوا حلت له دماؤهم . ثم نقضوا شرطهم وخرجوا عليه ، وأراد أن ينفذ ما شرطوا له .. فسأل أبا حنيفة النعمان فى ذلك فقال له : « إنهم شرطوا مالا يملكونه ، وشرطت عليهم ما ليس لك .. فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل » .

ولقى هارون الرشيد الفضيل بن عياض ــ وكان من العباد الزاهدين ــ فسلم عليه وقال له : « يا لها من كف ، ما ألينها ، إن نجت غدا من عذاب الله عز وجل » ووعظه وعظا شديداً فكان من قوله له : « إياك أن تصبح أو تمسى وفى قلبك غش لأحد من رعيتك فإن رسول الله ﷺ قال « من أصبح لهم غاشا لم يرح رائحة الجنة » .

وحين سأل هارون الرشيد أبا يوسف ، تلميذ أبى حنيفة وصاحبه ، أن يكتب له كتاباً يبين له فيه بعض قواعد الإسلام المتعلقة بجباية الأموال وتولية الولاة والقضاة وجهاد المشركين وحرب البغاة والمرتدين . اغتنم الفرصة السانحة ليجعل مقدمة كتابه حديثاً جامعا

فى واجبات الحاكم وما يحل له وما لا يحل فى مباشرته أمور رعيته . وهو بيان بليغ ناطق بمدى إيمان هؤلاء العلماء الأفذاذ بحقهم فى إبداء الرأى وواجبهم فى التبليغ والبيان والنصح للحكام .

فكان مما جاء فى مقدمة كتابه : « فلا تلق الله غدا وأنت سالك سبيل المعتدين ، فإن ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم ، وقد حذرك الله فاحذر ، فإنك لم تخلق عبثا ، ولن تترك سدى . وإن الله سائلك عما أنت فيه وعما عملت به فانظر ما الجواب . واعلم أنه لن تزول قدما عبد حتى يُسأل عن أربع : عن علمه ما عمل فيه ، وعن عمره فيم أفناه ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وعن جسده فيم أبلاه . فأعدد يا أمير المؤمنين للمسألة جوابها ، فإن ما عملت فأثبت فهو عليك غدا يقرأ ، فاذكر كشف قناعك فيما بينك وبين الله فى مجمع الأشهاد . وإنى أوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله ، وألا تنظر فى ذلك إلا إليه وله . فإنك إن لم تفعل تتوعر عليك سهولة الهدى ، وتعمى فى عينيك وتتعفى رسومه ، ويضيق عليك رحبه ، وتنكر منه ما تعرف ، وتعرف منه ما تنكر » .

ولم يكن ذلك مسلك العلماء المسلمين فى العصور الأولى للإسلام فحسب حين كان العهد قريباً بزمان النبوة ، والاستشراف قويا إلى سيرة الصحابة رضوان الله عليهم . بل ظلت تلك سيرة العلماء فى كل عصور الإسلام على امتدادها الطويل . فالتاريخ يحكى لنا عن النووى والعز بن عبد السلام وابن تيمية وكثيرين غيرهم من المتأخرين مثل هذه المواقف التى قدمناها وأقوى منها ، مع غلبة الظلم فى عصور هؤلاء ، وتفشى الجور والبعد عن الحق . وقد كانوا يلاقون فى سبيل الحق الذى يصدعون به التعذيب والسجن والقتل أحيانا . وهم ثابتون على الحق لايداهنون ، ولا يشترون رضاء المخلوقين بسخط الخالق(٦) . هناك قطاع عريض من فقهاء المسلمين ، يضم عديدا من أهل السلف والخلف ، استقر رأيهم على أن نسيج القيم التى يقوم عليها الخطاب الإسلامى ، وفى مقدمتها الحرية والعدل والشورى ، يؤسس قاعدة معتبرة للمعارضة فى الواقع الإسلامى . وذهب هؤلاء إلى القول بحق المعارضة فى توجيه النقد للنخب الحاكمة ، سواء فى سياساتها أو حتى فى التعبير عن التزامها العقيدى (الخوارج كفّروا الإمام عليا فوق المنابر ، وتركهم وشأنهم) .

---

٦ ــ د. محمد العوا ــ مصدر سابق ص ١٢٠ وما بعدها .

لكن الذى يمنعه أولئك الفقهاء ويحذرون من مغبته ، هو المعارضة المسلحة ، التى تهدد كيان الدولة الإسلامية ، وتروع سكانها أو تمزق وحدتها .

الدكتور يوسف القرضاوى من أبرز المعاصرين القائلين بذلك ، استنادا إلى قول الإمام على لأحد الخوارج : لكم علينا ثلاث : لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، ولا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم الفىء (الإيراد الذى يحصله المسلمون بغير غزو) .

بنى الفقهاء على هذه المقولة ــ أضاف القرضاوى ــ أن قوما لو أظهروا رأى الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة ، وسب الصحابة ، ولم يخرجوا عن قبضة الإمام (لم يحاربوه بالسلاح) ــ لم يتعرض لهم .

وقد روى الغزالى فى المستصفى « أن قضاة البصرة استأذنوا الإمام عليا فى أن يقبلوا شهادة أهلها من الخوارج وغيرهم ــ الذين حاربوه ــ فأمر بقبولها ، كما كانت تقبل قبل حربهم له ــ لأنهم حاربوا على تأويل ، وفى رد شهادتهم تعصب وتجديد للخلاف .[٧]

ومما يقوله الماوردى فى هذا الصدد : « وإذا بغت طائفة على المسلمين ، وخالفوا رأى الجماعة ، وانفردوا بمذهب ابتدعوه ــ فإذا لم يخرجوا عن المظاهرة بطاعة الإمام ، ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها ، وكانوا أفرادا متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم ، تُركوا ولم يحاربوا ، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود .

... ذكر الماوردى مقولة الإمام على التى مررنا بها ، ثم أضاف : فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل ، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا ليرجعوا (بالحوار بطبيعة الحال) وجائز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدبا وزجرا ، ولم يتجاوزه إلى قتل أو حد . فإن اعتزلت الفئة الباغية أهل العدل ، وتحيزت بدار من مخالطة الجماعة ، فإن لم تمنع عن حق ولم تخرج عن طاعة ، لم يحاربوا ، وإن امتنعوا حوربوا »[٨] .

وللسرخسى صاحب « المبسوط » تعقيب على كلام الإمام على للخوارج ملفت للنظر ،

---

٧ ــ د. يوسف القرضاوى ــ « شريعة الإسلام صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان ــ ص ٦٢ » .
٨ ــ الماوردى ــ « الأحكام السلطانية ــ ص ٤٧ » .

يقول فيه ، إن ذلك الكلام « .. فيه دليل على أنهم مالم يعزموا على الخروج ، (التمرد المسلح) فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل .. وفيه دليل على أن التعريض بالشتم (للإمام) لا يوجب التعزير . فإنه لم يعزرهم وقد عرضوا بنسبته إلى الكفر . وفيه دليل على أنهم يقتلون دفعا لقتالهم حين يعزمون على القتال بالتجمع والتحيز دون أهل العدل » .[٩] .

هذه النصوص الهامة تطرح بين أيدينا نماذج من اجتهادات فقهاء المسلمين للحدود والضوابط التى يسوغ للمعارضة أن تتحرك ضمنها فى ظل الواقع الإسلامى . وأحسب أن تلك الحدود ، لو صاغها الباحثون صياغة عصرية ، لاستخلصنا منها إطارا متقدما للغاية لمباشرة مانسميه بالحقوق السياسية أو التعددية الحزبية . ولو اجتهدوا فى الإضافة إليها من واقع التطورات السياسية الراهنة ، لأثروا الفكر السياسى الإسلامى ثراء له قيمته الكبرى .

●

ولعل من الأمور التى تحتاج إلى اجتهاد فى زماننا ، الضوابط « الأيديولوجية » التى يجوز للمعارضة أن تتحرك فى حدودها . أعنى أننا إذا قبلنا ــ نظريا ــ بالمعارضة « السياسية » ، وقلنا إن المعارض ينبغى أن تكفل له كافة الحقوق والضمانات طالما أنه لم يلجأ إلى العنف المسلح ، استنادا إلى كلام الإمام على واجتهاد الفقهاء المنبنى عليه ، فما هى الحدود الفكرية أو الأيديولوجية التى يجوز للمعارضة أن تنشط فى إطارها ؟

لقد أشرنا من قبل إلى فتوى ابن تيمية التى تجيز الأحزاب التى تدعو إلى الخير والحق ، وتمنع الأحزاب التى « تقوم على محادة الله ورسوله » . وهى الفتوى التى عقب عليها الدكتور محمد العوا قائلا بجواز التعددية الحزبية « شريطة أن تلتزم هذه الأحزاب بقيم الإسلام وتعاليمه ، ثم تترك بعد ذلك لتدعو إلى ما تشاء من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية »[١٠] .

ونحن نفهم أن يفتح الباب واسعا للتعددية التى تقوم على أرضية إسلامية ، كما نفهم أن تحظر الأحزاب التى تقوم على العداء للإسلام وإنكار أصول تعاليمه ، لأن ذلك يعنى التصريح بنقض أساس الدولة « الإسلامية » ، وإهدار ما نسميه بالنظام العام للمجتمع ،

---

٩ ــ المبسوط للسرخسى حـ ٣ ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

١٠ ــ د. محمد العوا ــ مصدر سابق ص ٨٤ .

وهو مما لا تسمح به أية دولة فى عالمنا المعاصر ، مهما بلغت طبيعة الممارسة الديمقراطية فيها .

أقول إننا نفهم هذا وذاك ، لكن الذى يمكن أن يثير تساؤلا هنا هو : ماذا عن التيارات الفكرية التى تقف بين النقطتين ؟ أعنى تلك التى لا تقف على كامل أرضية الإسلام ، ولا تقف على كامل أرضية المعادين لله ، من قبيل ما نسميه بالأحزاب الليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية ، التى لا تتخذ بعض تياراتها المعتدلة موقفاً معاديا للإسلام على الجملة ، ولكن ربما كانت لها بعض التحفظات على حدود التطبيق الإسلامى . وقضية النظام السياسى ، أو دعوة الفصل بين الدين والسياسة ، نموذج لذلك . من حيث أن بعض الذين يرددون هذه الدعوة مسلمون مؤمنون بالله ، ولا يمكن تصنيفهم بحسبانهم ممن يحُادُّون الله ورسوله . أمثال هؤلاء ، هل يوجد لهم مكان فى ساحة التعددية التى نرجوها للواقع الإسلامى ؟

ردى على ذلك بالإيجاب ، وهو إيجاب ليس مطلقا ، لكنه مشروط بأمرين اثنين ، أولهما أن يظل الخلاف مع هذه التيارات فى الفروع وليس فى الأصول الإسلامية ، علما بأن مسألة الحكم ، على ضرورتها وأهميتها ، هى من الفروع وليست من الأصول ، بحسبانها فعلا وليست اعتقادا .

وثانى الشرطين أن يكون الفيصل فى واجبات والتزامات كل طرف مشارك فى التعددية السياسية والفكرية هو الدستور أو العهد المكتوب بين الجميع . وإذا كانت تجربة « الصحيفة » التى أنشأها الرسول ﷺ بعد الهجرة من مكة إلى المدينة ، هى صيغة مبكرة لمثل ذلك العهد ، واتفق الباحثون لاحقا على اعتبارها أول دستور مكتوب فى الإسلام بل فى التاريخ الإنسانى ، فإننا نذهب إلى أن دستور الدولة هو العهد الذى تلتزم به أمة الإسلام ، بكافة مللها وفصائلها الفكرية والسياسية . وما هو متفق عليه فى ذلك الدستور لا يجوز لأحد نقضه أو العمل على هدمه ، وإلا وقع تحت طائلة القانون .

نعم كانت « الصحيفة » عهدا بين المسلمين وغير المسلمين ، لكننا نستقى الفكرة ونقيس عليها ، مذكرين بأنه لم يكن هناك وجود لفرق أخرى فى ذلك الوقت المبكر من التاريخ الإسلامى .

فى إطار تلك الحدود والضوابط ، فلسنا نرى ما يمنع أى تيار فكرى أو سياسى من أن يثبت حضوره ، ويمارس دوره فى أى مجتمع إسلامى معاصر ــ والله أعلم .

القسم الثانى

الإسلام والديمقراطية

(١) نعم للديمقراطية .. ولكن !

يظلم الإسلام مرتين ، مرة عندما يقارن بالديمقراطية ، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية . إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة ، وادعاء التنافى خطيئة ، الأمر الذى يحتاج إلى تحرير أولا ، واستجلاء ثانيا .

المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية ، بين الإسلام الذى هو دين ورسالة تتضمن مبادىء تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم ، وبين الديمقراطية التى هى نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية .

نعم هناك الكثير الذى يمكن أن يقال فى صدد تلك المقابلة ، لكن البعد الحضارى للعقيدة ينبغى أن يكون واضحا . باعتبار أن للإسلام مشروعه الحضارى الخاص ، بينما الديمقراطية جزء من مشروع حضارى مغاير .

وهذا الاختلاف لا ينبغى أن يحمل بمعنى التضاد أو الخصومة ، حيث يظل مجال الاتفاق قائما فى بعض القيم الأساسية والمثل العليا ، لكنه ينبغى أن يفهم فى إطار التنوع والتمايز .

على صعيد آخر ، فلا يسع المرء إلا أن يقرر بأن الموضوع فى مجمله يمثل إطلالة على مشارف بحر واسع من الالتباسات البسيطة والمركبة . الأمر الذى يفرض على الباحث أن يتجاوز مهمّة بسط الأفكار وتحقيقها ، إلى محاولة كشف مواضع الالتباس والتداخل ، وتحرير عناصر القضية لكى توضع فى أحجامها أو أطرها الحقيقية .

موقف المسلمين — وليس الإسلام — من الديمقراطية يمثل بؤرة مهمة مسكونة بالالتباس ، إذ هو مثقل بعبء التاريخ إلى حد كبير ، وتلعب الذاكرة دورا حاسما فى إثارة الشكوك والهواجس ، وربما الرفض والاتهام أيضا .

فالديمقراطية عند البعض فى زماننا لا ينظر اليها كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك فحسب ، وإنما كرمز لمشروع غربى مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين . ويعكس خطابه الإعلامى على الأقل عداء ظاهرا للإسلام . ومن ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغى أن يحمل باعتباره رفضا لذاتها ، ولكنه فى حقيقة الأمر رفض للمشروع الذى تمثله .

ذلك الخيط الرفيع لا يلاحظه كثيرون فى تقييم توجس بعض الإسلاميين من الديمقراطية . ومن اللافت للنظر أن اثنين من الباحثين الغربيين (هما الأستاذان جون اسبوزيتو وجيمس بسكاتورى) انتبها إلى تلك النقطة فى بحث مهم نشر لهما تحت عنوان « الديمقراطية والإسلام » إذ ذكرا فى البحث أن بعض الجماعات الإسلامية شجبت الأسلوب الغربى للديموقراطية ونظام الحكم الذى أدخله البريطانيون فى بلدانهم ، وكان رد فعلهم السلبى هو فى حقيقة الأمر تعبيرا عن رفض عام للنفوذ الاستعمارى الأوروبى ، ودفاعا عن الإسلام ضد زيادة الاعتماد على الغرب ، بأكثر منه رفضا إجماليا للديموقراطية[1] .

وهذا ما يفسر إلى حد كبير موقف قطاعات عريضة من عوام المسلمين خصوصا ذلك الذى برز بقوة أثناء الانتخابات البرلمانية الجزائرية ، حين رفع البعض لافتات ترفض الديمقراطية وتندد بالدستور والميثاق . بينما كان هؤلاء يطالبون بالشورى وبالاحتكام إلى القرآن .

وعندما أتيح لى أن أناقش بعضهم اكتشفت أنهم اعتبروا الديمقراطية ضمن بضاعة المشروع الغربى الذى رأوه متجسدا فى ذل ومهانة الاحتلال الفرنسى ، بينما رفضوا الدستور والميثاق لأنها يتحدثان عن الاشتراكية ولا يشيران إلى الإسلام .

إضافة إلى أن الغرب ظل مقترنا بالقهر والاستعمار فى الذاكرة العربية والإسلامية ، فإنه كان عند كثيرين فى الماضى مرادفا للفساد الأخلاقى حينا ، وللكفر فى أحيان أخرى . (بالمناسبة فإن المسلمين لم يكونوا هم البادئين باتهام الغربيين بالكفر ، وإنما الثابت تاريخيا أن آباء الكنائس الغربية كانوا هم السابقين فى نسبة الكفر إلى المسلمين ، حيث لم يعترفوا

---

١ – جون ل . اسبوزيتو وجيمس ب . بسكاتورى – الديمقراطية والإسلام – مجلة « ميدل ايست جورنال » – صيف ١٩٩١ – مجلد ٤٥ – عدد ٣ .

بدينهم أو نبيهم ، بينما اعتبر الاعتراف بأنبيائهم جزءا من الإيمان الإسلامى ، وصنفهم القرآن بحسبانهم « أهل كتاب ») .

كثيرون استثمروا سوء الظن الكامن لدى المسلمين بالغرب وتجربته لتحقيق أغراض سياسية معينة . وساعدهم على ذلك حالة التخلف الفكرى والثقافى التى خيمت على العالم العربى والإسلامى .

فنحن نلاحظ مثلا أن السلطان العثمانى سليم الثالث عُزِلَ فى مستهل القرن التاسع عشر (سنة ١٨٠٧) استنادا إلى فتوى اتهمته بأنه فرض على المسلمين أنظمة « الكفار » . حيث قرر المفتى العثمانى عطاء الله أفندى فى فتواه أن « كل سلطان يدخل نظامات الإفرنج وعوائدهم ، ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحا للملك » ![٢] .

وفى التاريخ الإيرانى الحديث شواهد مماثلة لذلك . فعندما أراد الشاه محمد على بن مظفر الدين القاجارى (سنة ١٩٠٧) أن يواجه الحركة الوطنية ، أشاع أن القانون الذى تطالب به الحركة هو ضد الشريعة ، لأنه وضعى وغربى . واستخدم فى ذلك فتوى لأحد الفقهاء ـــ هو فضل الله نورى ـــ ادعت أن النظام الدستورى ضد الإسلام ، لذات السبب .

وعندما ألغيت الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤ م ، ونصب كمال أتاتورك نفسه رئيسا لدولة علمانية فى تركيا ، انتهزها الشاه رضا خان فرصة ليثبت ملكه فادعى أن النظام الجمهورى مخالف للإسلام ، باعتبار أن أولئك الذين نقلوا أفكار الغرب « الكافر » ألغوا منصب خلافة المسلمين ، وأقاموا مكانه نظاما جمهوريا ![٣] .

وربما كان أطرف استغلال للالتباس الحاصل فى الذاكرة الإسلامية ، هو ما أثبته الأستاذ « أحمد الشامى » السياسى اليمنى المخضرم ، فى مذكراته حول ثورة ١٩٤٨ التى شارك فيها ضد الإمام يحيى المتوكل . وكانت الثورة ، التى لم تنجح ، قد أعلنت فى بياناتها الأولى الدعوة إلى إقامة « حكم دستورى »[٤] .

---

٢ – فهمى هويدى – القرآن والسلطان – ص ٦٥ .
٣ – د . إبراهيم دسوقى شتا – الثورة الإيرانية – ص ٤٩ و ٦٠ .
٤ – أحمد الشامى – رياح التغيير فى اليمن – ص ٩٠ وما بعدها .

فى الأيام الأولى لمقاومة الثورة ، وجه ابنه الإمام أحمد رسالة استنهاض واستثارة لشيوخ ونقباء القبائل فى اليمن قال فيها ما نصه : « هل يرضيكم قتل الإمام الشهيد يحيى وأولاده ، وأن يحل محل شريعة الله حكم القانون ، ويستبدل الدستور بالقرآن كتاب الله ، وتباع اليمن للنصارى » ؟!

ولأن كلمة الدستور اعُتبرت آنذاك مناهضة للقرآن ، فقد ساءت سمعتها لدرجة أن واحدا سئل ما معنى الدستور ؟ ــ فرد قائلا – والعهدة على الشامى – « ألا يكون لك ولا تملك ،، لا بيتا ولا دينا ولا زوجة » ــ (بيتك مش لك ، مرتك مش لك . دينك مش لك !) .

(ثمة قصة مشهورة فى مصر بذات المضمون ، حيث يروى أن أحمد لطفى السيد (باشا) رشح نفسه فى انتخابات الجمعية التأسيسية (النيابية) على مبادىء الديمقراطية ، فى محافظة الدقهلية قبل الحرب العالمية الأولى . وعندما أراد خصمه أن يهدم دعايته ، أشاع أن الديمقراطية التى يدعو إليها الباشا فكرة غربية تسمح للمرأة بأن تتزوج أربعة ، لتتساوى مع الرجل فى زواجه من أربع نساء ــ وكانت تلك المقولة كافية لإسقاط لطفى السيد فى الانتخابات !) .

قال الأستاذ أحمد الشامى إن لفظة دستورى أو « مدَّستر » « أصبحت أفظع شتيمة يلصقها إنسان بخصمه أو عدوه آنذاك ، ولعدة سنوات تالية » .

وأضاف إن الناس فى صنعاء كانوا يهتفون بعد القبض على الثوار بحياة الإمام أحمد وبالموت للدستوريين !

وبعد فترة قضوها فى سجن الإمام ، جاءهم كبير السجانين مستبشرا مرة وقال : أبشروا بالفرج ، فسيطلقكم الإمام جميعا ، بعدما ألقى القبض على الدستور وزوجته فى بيت الفقيه !!

. هكذا كانت الانطباعات المستقرة فى الذاكرة الإسلامية حول مختلف مفردات المشروع الغربى ، وهى سلبية على الجملة كما رأيت ، للأسباب التى ذكرنا بعضها ، وهو اعتبار لا يمكن إلغاؤه فى أى محاولة لتقصى جذور التوتر الحاصل فى الواقع الإسلامى إزاء مجمل عناصر التجربة الغربية ، والديمقراطية فى مقدمتها .

●

غير أننا إذا اتجهنا صوب الجانب الآخر ، فسنجد أن هناك أمورا ينبغى أن تستجلى فى الجانب المتعلق بالديمقراطية ، أوجزها فى ملاحظات أربع ، هى على التوالى :

● الملاحظة الأولى تتعلق بمبدأ الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية واعتبارها المصدر الذى يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشرى ، والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث . وهو مبدأ اعتبرته مستحقا للتحفظ والحذر والمراجعة ، ليس اختصاما للتجربة الغربية ، ولكن احتراما للذات والتماسا للخصوصية الحضارية . حيث لا يتمنى المرء أن يقاس مقدار صواب أمته فقط بمدى احتذائها والتحاقها — قل انسحاقها — بالنموذج الغربى ، وهو موقف يختلف بالضرورة عن تأكيد الاحترام للقيم الإنسانية المشتركة ، وكذلك المثل العليا التى هى نتاج الخبرة البشرية ، ويلتقى عليها الناس كافة ، باعتبارهم نظراء فى الخلق . وليس بحسبانها دروسا فى الأدب وشروطا للتمدن ، تفرض من قوى على ضعيف أو من قاهر على مقهور .

● الملاحظة الثانية يلخصها السؤال التالى : هل يجوز لنا نقد الديمقراطية الغربية ، كما ينقدها أبناؤها بصوت عال الآن ؟ أم أنه مطلوب منا فقط أن نسلم بها كما « أنزلت » ، ونحفظها كنشيد نردده صباح مساء ؟ ذلك أن التطور الهائل فى وسائل الاتصال وقدرتها الفائقة على التأثير ، يثيران جدلا متصلا فى أوروبا خاصة حول جدوى الأحزاب السياسية ودور التليفزيون فى تشكيل الوعى وربما تزييفه ، الأمر الذى أصبح يمكّن من اصطناع رأى عام ، قد يعبر عن مصالح معينة ، ولا يعكس حقيقة رغبات الناس وميولهم . وهو تطور يشكك فى صدقية الحديث عن سيادة الشعب مثلا ، ويستدعى إعادة النظر فى العديد من سمات الآلية الديمقراطية .

● الملاحظة الثالثة وثيقة الصلة بسابقتها ، وتتمثل فى سؤال آخر هو : هل يتعين علينا أن نطبق النموذج الغربى للديمقراطية بشكله المتبع فى بلاده ، رغم الاختلاف المحتمل بين طبيعة المجتمعات وتركيبتها ؟ والسؤال يفترض أن ثمة فرقا بين القيم الديمقراطية (المشاركة والمساءلة وغيرها) ، وبين النموذج أو الشكل الذى تطبق به هذه القيم على صعيد الواقع (أحزاب ومجلس عموم أو شيوخ أو خلافه) . ونحن لا نناقش الالتزام بالقيمة ، باعتبار أن ذلك محل اتفاق ولا جدال فيه ، ولكن المناقشة تنصب على الأسلوب واجب الاتباع فى تحقيق ذلك الالتزام . حيث يفترض فى هذه الحالة أن يتغير بتغير طبيعة النسيج الاجتماعى . فإذا كانت أوضاع مصر مثلا تسمح بقيام أحزاب سياسية ، فإن إنشاء مثل

تلك الأحزاب فى بلد آخر تتجذر فيه الأوضاع القبلية والعرقية أو الطائفية ، قد يكون سبيلا إلى تمزيق وحدة الوطن وتفتيته (لبنان نموذج لذلك وترشح اليمن نموذجاً آخر) .

● الملاحظة الرابعة هى أننا نواجه مفارقة لافتة للنظر فى التعامل مع مسألة الديمقراطية ، حيث نعيش فى ظل ازدواجية مثيرة يجرى فى ظلها القبول بالديمقراطية على المستوى الوطنى أو القطرى ، بينما يتم الانقلاب على الديمقراطية فى المحيط الدولى ، الذى يحتكم فى حسم أموره إلى معيار القوة دون غيره . فالقرار للأقوى والويل للضعفاء ، وإن كانوا أغلبية البلدان أو أغلبية البشر والسكان . وكبار الديمقراطيين فى بلدانهم هم أنفسهم عتاة المستبدين فى الساحة الدولية ، يرفعون شعارات التعددية والتسامح فى الداخل ، بينما يلوحون بأعلام « السلام الرومانى » فى الخارج ! ــ الأمر الذى يعنى بوضوح أن التعامل مع الديمقراطية يتم على أساس مصلحى وذاتى خالص ، وليس على أساس أخلاقى .

ليس المقصود بهذه الملاحظات هو الإقلال من شأن الديمقراطية أو تبرير العدول عنها أو تجاوزها . فنحن مع القائلين بأن ما تمثله من قيم وما توفره من ضمانات ، يظل أفضل ما هو متاح لتحقيق المشاركة السياسية وحماية الحريات فى الظرف الراهن . وبرغم أية سوءات أو مثالب تعتريها ، فإنها ــ بعيوبها تلك ــ تفوق بما لا يحصى من المراحل غيرها من أنظمة الحكم ومناهج السياسة .

مع ذلك ، فغاية المراد مما قلناه هو تحرير المسألة ، وتحديد الإطار الذى يحكم رؤيتنا فى التعامل مع الديمقراطية كلافتة وقيمة . ومن ثم فهى محاولة لضبط مجرى الحوار لا أكثر ، تساق لفهم أبعاد الموضوع ، وليس لمصادرته من أى باب .

ذلك تمهيد أحسب أن إثباته لازم قبل أن ندخل فى صلب الموضوع ، لمحاولة إزالة الالتباس الأساسى المؤدى إلى الاشتباك المفترض بين الإسلام والديمقراطية . وهو الاشتباك الذى أزعم أنه ناشىء ــ أساسا ــ عن التباس أكبر فى فهم رؤية الإسلام للنظام السياسى ، وركائز مشروعه لإقامة المجتمع وعمارة الدنيا .

(٣) الأعمدة السبعة للنظام الإسلامى

إذا كان فهم أية مشكلة هو نصف الطريق إلى حلها ، فإن ذلك الفهم إذا ما توفر فى مسألة الاشتباك بين الإسلام والديمقراطية ، فإنه كفيل بفتح كل الطريق تماما أمام الحل . إذ نحن فى حقيقة الأمر بإزاء مشكلة تمثل نموذجا لسوء الفهم على جانبيها ، وأن حظ الإسلام من الالتباس أكبر .

بسبب من ذلك ، فنحن لن نجيب الآن لا على السؤال : كيف نفض الاشتباك ؟ ولا على السؤال : من أين جاء الالتباس ؟ وإنما سنحاول تحرير الموضوع أولا ، من خلال إثبات تصوُر الإسلام لبناء الدولة السياسى ، لنكون على بينة من حقائق الموضوع الذى نتحدث عنه ، حيث تتعذر مناقشة أية قضية ، بينما كل واحد يفهمها بصورة مغايرة للآخر .

ذلك التصور يمكن قراءته من زوايا ثلاث . واحدة تتعلق بالمواصفات والسمات الأساسية ، والثانية تتصل بالوسائل ، أما الثالثة فهى تنصب على الأهداف والمقاصد . ولن نستطيع أن نحسن تلك القراءة ، مالم نمر بالزوايا الثلاث واحدة واحدة .

لنبدأ بالنقطة الأولى ونسأل : **ما هى مواصفات الدولة كما يتصورها الإسلام ؟**

نستطيع أن نحدد سبعا من تلك المواصفات هى :

١ ـــ الولاية للأمة : فهى صاحبة الاختيار ، ورضاها شرط لاستمرار من يقع عليه الاختيار ـــ « قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (المقصود أهل السنة) ومن المعتزلة والخوارج والنجارية ، إن طريق ثبوتها (الإمامة أو الرئاسة) الاختيار من الأمة »[٥] .

---

٥ – البغدادى – أصول الدين – ص ٢٧٩ .

والأمر كذلك ، فالأمة هى صاحبة الرئاسة العامة ، وحدها لها حق اختيار الإمام ، ولها عزله ، أى إنهاء العقد وفسخه ـــ فهى المبتدئة له ، وهى المشرفة عليه ، وصاحبة الحق الأولى فيه(٦) .

المعنى ذاته آكده أبرز علماء الأصول المعاصرين . ومما كتبه أستادنا الدكتور محمد يوسف موسى فى هذا الصدد : إن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة ، لأنه وكيل عنها فى أمور الدين وفى إدارة شئونها حسب شريعة الله ورسوله . وهو لهذا يستمد سلطانه منها ، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء ، بل حق عزله من المنصب الذى وليه عنها باختيارها إن جد ما يوجب عزله . فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصلى ، لا النائب الوكيل(٧) .

ومما ذكره الدكتور عثمان خليل ـــ أستاذ القانون الدستورى ـــ فى هذا الصدد أن الفقه الإسلامى لم يعتبر الوالى صاحب حق فى السيادة ، بل اعتبر تلك السيادة حقا للأمة وحدها ، يمارسه الوالى كأجير أو وكيل عنها ، فيمكنها بهذا عزله إن وجدت مبررا لذلك .(٨)

لأن الأمر كذلك ، فقد ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى أن : الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرياسة العليا من أية حكومة دستورية ، لأن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة فى أولى الحل والعقد ، ويعتمد فى بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره فى مصالحهم . ولذلك قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة لسبب، يوجبه . »(٩)

نحن إذن نتحدث عن سلطة مدنية منتخبة من ممثلى الأمة ، والتزامها بشريعة الإسلام لا يحولها إلى سلطة دينية بالمفهوم السائد فى التجربة الغربية ، الذى يقترن بادعاء التفويض الإلهى واستمرار احتكار السلطة ، إذ يظل الدين فيه مصدر القانون والقيم وليس مصدرا للسلطة بأى حال . وكان الإمام محمد عبده أحد الذين ردوا تلك الشبهة بحسم منذ بداية

---

٦ – د . محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية – ص ٢١٧ .

٧ – د . محمد يوسف موسى – نظام الحكم فى الإسلام – ص ١٢٤ .

٨ – المصدر السابق ص ١٢٦ .

٩ – الشيخ عبد الوهاب حلاف – السياسة الشرعية – ص ٥٨ .

القرن ، حين ذكر أن أحد الأصول التى قدرها الإسلام هو : « قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها » وأضاف فى موضع آخر من مقالته أن الإسلام هدم بناء تلك السلطة ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم . لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . والرسول ﷺ كان مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ولا مسيطرا . قال الله تعالى ﴿ **فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ** ﴾ (الغاشية - ٢١ / ٢٢) — ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط ، لا فى الأرض ولا فى السماء ، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده .. وليس لمسلم مهما علا كعبه فى الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والإرشاد » .

لخص الأستاذ الإمام رأيه فى جملة واحدة هى : ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر . وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين ، ويقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم »(١٠)

٢ — المجتمع مكلف ومسئول ، فإقامة الدين وعمارة الدنيا ورعاية المصالح العامة ، من مسئولية الأمة وليس السلطة فقط(١١) . آية ذلك أن الخطاب القرآنى يتوجه بخطاب التكليف فى مواضع عدة إلى الأمة : ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِٱلْقِسْطِ** ﴾ ، ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ** ﴾ ، ﴿ **وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ** ﴾ ، ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ** ﴾ .

من شأن ذلك الخطاب أن يفرز مجتمعا ساهرا على مصالحه ، ومستنفرا كافة خلاياه الحية للتقويم والإصلاح ، من خلال الالتزام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهو تكليف يغطى أنشطة المجتمع وحركته كلها ، من منكرات الشوارع والأسواق إلى مظالم الحكام والولاة . حتى اعتبره الإمام الغزالى « القطب الأعظم فى الدين .. ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله ، لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفتنة وفشت الضلالة ،

---

١٠ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - تحقيق د . محمد عمارة - جـ ٣ ص ٢٨٦ .

١١ - د . محمد يوسف موسى - مصدر سابق - ص ١١٦ .

وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق، وخربت البلاد وهلك العباد »[١٢].

هو فرض على الأمة ، قرين الإيمان – ﴿ **وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَاةَ** ﴾ (التوبة – ٧١) ، حتى يذكر الإمام الغزالى أن « الذى هجر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خارج عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين فى الآية »[١٣] – وعندما أشار القرآن إلى اللعنة التى حلت بالذين كفروا من بنى إسرائيل – أرجع ذلك إلى أنهم: ﴿**كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ**﴾ (المائدة – ٧٩).

بمقتضى ذلك التكليف الواضح ، يصبح لكل فرد أو جماعة فى المجتمع الإسلامى نصيبه فى مسئولية تقويم المسيرة والدفاع عن عافية الأمة .

على صعيد آخر ، فإن « الزكاة » التى هى أحد أركان الإسلام والإيمان ، تعد بمثابة تكليف آخر يدعو المجتمع إلى كفالة نفسه بنفسه . حيث يصبح من واجب كل ذى قدرة أن يقدم من ماله حصة يسهم بها فى توفير تلك الكفالة . وهو فى عطائه ذاك ، لا يقدم تبرعا ولا « حسنة » ــ بالمفهوم الدارج ــ ولكنه يؤدى حقا للآخرين فى ماله ، اصطلح على اعتباره « حقا لله » سبحانه وتعالى .

نحن إذن بصدد مجتمع حاضر بأمر الشرع وحكمه ، لا ينتظر دعوة من سلطة ولا إذنا من حكومة ، حيث حضوره مفروض بمقتضى التكليف الإلهى . أما الشكل الذى يمكن أن يتم به ذلك الحضور ، فللناس أن يصوغوه حسب ظروف زمانهم . إذ المهم أن يظل المجتمع محتفظا بآليات حركته الذاتية ، وألا يقع فريسة اجتياح السلطة أو الانسحاق أمامها .

ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامى كان يعج بالعديد من الكيانات والمؤسسات التى نهضت بتلك الوظيفة من جماعات العلماء والقضاة والمفتين ، إلى نقابات الحرف والصنائع ، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيوخ الطرق ورؤساء الطوائف[١٤] . إلى جانب

---

١٢ – الإمام أبو حامد الغزالى – إحياء علوم الدين – جـ ٢ – ص ٣٠٦ .

١٣ – الإمام الغزالى – المصدر السابق – ص ٣٠٧ .

١٤ – د . حسين مؤنس – عالم الإسلام – ص ٢٣٩ وما بعدها .

ذلك فقد كان المسجد مركزا للإشعاع الثقافى . وكان « الوقف » مؤسسة كبرى مستقلة أقامها الناس بعطائهم ، وأدت دورها الكبير فى تأمين مستلزمات « الدفاع الاجتماعى » عن الأمة . ومن يطالع ما كتبه الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه « من روائع حضارتنا » ، وما أثبته الدكتور محمد محمد أمين فى رسالته للدكتوراه حول « **الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر** » — يلمس المدى الذى قامت به الأوقاف فى توفير مختلف **المتطلبات الاجتماعية والثقافية للمجتمع** . من المدارس والمعاهد والمكتبات والمساجد ، إلى **الملاجىء والمستشفيات (البيمارستانات) والفنادق (الخانات)** ، ذلك عبر العديد من جوانب الحياة الأخرى وصلت إلى حد حبس الأوقاف لصالح الراغبين فى الزواج ، و العوانس والترفيه عن المرضى ، حتى وصلت إلى رعاية الحيوانات المريضة والخيول العاجزة والكلاب الضالة[١٥] .

هكذا كان المجتمع الإسلامى يدير نفسه بنفسه . قبل قرون طويلة من ظهور فكرة « المجتمع المدنى » ، التى يتشوق إليها البعض فى هذا الزمان .

٣ — **الحرية حق للجميع** ، حيث ممارسة الإنسان لحريته هى الوجه الأخر لعقيدة التوحيد . ونطقه بالشهادتين بمثابة إعلان عن عبوديته لله وحده ، وانعتاقه من أى سلطان لأى واحد من الناس . « إن الله يكشف لنا عن إرادته فحسب ، ولكنه لا يجبرنا على أن نسلك وفق تلك الإرادة . إنه يمنحنا حرية الاختيار ، ونحن بحكم ذلك نستطيع إذا شئنا أن نستسلم مختارين لشريعته ، كما نستطيع إذا أردنا أن نسير ضد أوامره ، وأن نسقط شريعته من اعتبارنا وأن نتحمل العاقبة ، لأنه كيفما كان الاختيار ، فإن التبعة علينا[١٦] .

أهم ممارسات الحرية ، هى تلك التى تتم على صعيد الاختيار والرأى . فـ .. ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ** ﴾ (البقرة – ٢٥٦) .. ﴿ **وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ، فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ (الكهف – ٢٩) – ﴿ **قُلْ آمِنُواْ بِهِ** (القرآن) **أَوْ لَا تُؤْمِنُواْ** ﴾ (الإسراء – ١٠٧) ﴿ **وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (يونس — ٩٩) .

---

١٥ – د . مصطفى السباعى – من روائع حضارتنا – ص ١١٥ .

١٦ – محمد أسد – « منهاج الإسلام فى الحكم » – ترجمة منصور محمد ماضى – ص ١٩ .

ومن ثم ، فحكم الإسلام فى حرية الاعتقاد هو « منع أى انسان من مضايقة أحد بسبب اعتناقه لعقيدة معينة ، ومحاولة فرض عقيدته وقناعاته عليه . ففرض العقيدة أمر مستحيل ، وتأنيب الآخرين بسبب عقائدهم أمر مرفوض تماما »(١٧) .

وإذا كانت الحرية فى تشريع الإسلام تمثل أصلا عاما مقررا حتى فى نطاق العقيدة ، فضلا عن مجالات الحياة الإنسانية الأخرى ، فهل يجوز بعد ذلك أن يقال إن تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم فى النواحى الأخرى لحياتهم الاجتماعية أو السياسية ؟

من ثم فإن الحرية السياسية فى اصطلاحنا العصرى ليست إلا فرعا لأصل إسلامى عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان ، المقرر بنصوص قطعية فى الكتاب والسنة . ويكفينا تدليلا على ذلك أن نذكر حديث رسول الله لأصحابه « لا يكن أحدكم إمَّعة ، يقول أنا مع الناس ، إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت »(١٨) .

وحرية الاعتقاد ترتب حرية القول ، التى لا يقيدها فى التفكير الإسلامى سوى قيد واحد ، هو ألا يكون الرأى طعنا فى الدين أو خروجا عليه ، حيث يعد ذلك انتهاكا للنظام العام للدولة(١٩) .

وليس الأمر مجرد « إباحة » للتعبير عن الرأى ، وإنما يرقى الأمر إلى مستوى الوجوب عندما يتعلق بإعلان كلمة الحق ، حيث تعتبره النصوص الشرعية إثما يستوجب العقاب فى الآخرة ، بحسبانه سكوتا على المنكر واجب النهى عنه شرعا .

٤ – **المساواة بين الناس من الأصول** : إن أباكم واحد فجميعا خلقوا ﴿ **مِن نفْسٍ وَاحدة** ﴾ بنص القرآن الكريم ، وجميعا لهم الحصانة والكرامة التى يقررها القرآن للإنسان ، بصفته تلك ، بصرف النظر عن ملته أو عرقه . وقد أشار النبى ﷺ إلى معنى وحدة الأصل الإنسانى فى خطبة الوداع (ألا وإن ربكم واحد ، ألا وإن أباكم واحد) . وفى القرآن الكريم : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ، إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات ــ ١٣) .

---

١٧ – د . السيد جواد مصطفوى – حقوق الإنسان فى الإسلام (طهران) ص ٢٤ .
١٨ – د . محمد سليم العوا – فى النظام السياسى للدولة الإسلامية – ص ٢١٥ .
١٩ – المصدر السابق ص ١٩٠ .

وظاهر الخطاب فى الآية أنها للناس كافة ـــ وعلق عليها الأستاذ محمد عزة دروزه فى كتابه « الدستور القرآنى » قائلا ، إنه أريد بها عدم تقرير التمايز بين البشر لأى سبب كان[٢٠] .

أما التقوى التى تشير الآية إلى تفاضل الناس بها ، فلا تأثير لها على مبدأ المساواة فى حياة الناس ، ذلك أن محل التفاضل بالتقوى هو فى الآخرة وليس فى الدنيا ، أمام الله لابين الناس . وتفاضل هذا شأنه لا يتصور أن يكون له أثر فى تطبيق قواعد الشريعة على الناس جميعا . أو بعبارة أخرى لن يكون له تأثير فى إعمال مبدأ المساواة أمام القانون الذى قررته النصوص الشرعية[٢١] .

ولئن غدت تلك المساواة مما تعارف عليه الناس فى هذا الزمان ، فينبغى ألا يغيب عن بالنا أن الإسلام عندما بشَّر بها منذ أربعة عشر قرنا ، كانت شريعة روما هى السائدة فى بلاد الشام المجاورة لجزيرة العرب . وفى ظلها كان الناس يقسمون إلى أحرار وغير أحرار . والأولون طبقتان ، أحرار أصلاء هم الرومان ، وغير الأصلاء وهم اللاتين . أما غير الأحرار فكانوا أربعة أنواع : الأرقاء ، والمعتقون ، وأنصاف الأحرار ، والأقنات التابعون للأرض . وكان الأحرار الأصلاء وحدهم المتمتعين بالحقوق السياسية فى معظم الفترات التى مر بها تاريخ روما ، أما غيرهم فكانوا محرومين منها .[٢٢] .

أيضا فقد كان أرسطو ، فيلسوف اليونان الأشهر ، يقول فى كتابه « السياسة » إن الفطرة هى التى أرادت أن يكون البرابرة عبيدا لليونان (وهذه تعاليم المدرسة الأفلاطونية) ، وإن الآلهة خلقت نوعين من البشر . نوع رفيع زودته بالعقل والإرادة ، وهم اليونان بطبيعة الحال ، ونوع لم تزوده الآلهة إلا بالقوى الجسمانية وما يتصل بها . وهم البرابرة (غير اليونانيين) .. وقد شاءت الآلهة أن يكون التقسيم على ذلك النحو ، ليسد البرابرة النقص الموجود عند اليونان (القوة الجسدية) ، الأمر الذى يستوجب أن يظل الآخرون عبيدا مسخرين لخدمة الجنس الأرقى ، ذى العقل الرشيد .[٢٣] .

---

٢٠ – ظافر القاسمى – نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى – جـ ١ – ص ٨٥ .

٢١ – د . محمد سليم العوا – مرجع سابق ص ٢٢٩ .

٢٢ – د . معروف الدواليبى – الحقوق الرومانية – ص ٤٦٤ وما بعدها .

٢٣ – فهمى هويدى – مواطنون لا ذميون – ص ٨٦ .

وينبغى أن نلاحظ فى هذا الصدد ، أن المسلمين عندما اطلعوا على التراث اليونانى فى العصر العباسى ، فإنهم أخذوا منه كل ما وجدوه صالحا ، لكنهم لم يختاروا المقولات السياسية ، التى كانت مترجمة بنصها عند الفارابى مثلا ، لأنهم رأوا أنفسهم فى غنى عنها ، بل ومتقدمين عنها بمراحل(٢٤) .

٥ ــ الآخر ــ المختلف ــ له شرعيته : فمنذ تقررت وحدة الأصل الإنسانى ، وثبتت الكرامة لكل بنى الإنسان فى الخطاب القرآنى ، اكتسب الآخر حقه فى الحصانة والشرعية ، لمجرد كونه إنسانا . فحين وقف نبى المسلمين توقيرا لجنازة ميت ، ثم قيل له إنه يهودى ، فإنه رد قائلا : أليست نفسا ؟ ــ وعندما وجه الإمام على بن أبى طالب رسالة إلى واليه على مصر ، مالك الأشتر ، فإنه قال له : وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم .. فإنهم صنفان : إما أخ لك فى الدين ، أو نظير لك فى الخلق .

فضلا عن ذلك ، فالقرآن يعلن فى مواضع عدة أن الاختلاف بين الناس هو آية من أيات الله وسنة من سننه فى الكون . وأنه سبحانه ، خلق الناس مختلفين لحكمة أرادها(٢٥) .

﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ ... ﴾ (الحجرات – ١٣) .

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلأَرْضِ ، وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ، إِنَّ فِى ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلعَالِمِينَ ﴾ (الروم – ٢٢) .

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِين ، إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود – ١١٨ و ١١٩) .

كانت تلك هى الخلفية التى عززت موقع الآخر وأكسبته شرعيته فى الخطاب

---

٢٤ – د . إبراهيم دسوقى شتا – هذا التضليل الديمقراطى عن الإسلام ونظريته فى السياسة – مقال منشور بجريدة « الحياة » – ٢٠ / ٧ / ٩٢ .

٢٥ – د . يوسف القرضاوى – الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم – ص ٥٩ وما بعدها .

الإسلامى . لم تكن هناك مشكلة بالنسبة لليهود والنصارى ، حيث اعتبروا « أهل كتاب » . وأنبياؤهم هم أنبياء المسلمين وتصديق بعثتهم جزء من الإيمان الإسلامى .

بل إن الصابئة والمجوس اعتبروا « أهل ذمة » فى عهد أمير المؤمنين عمربن عبد العزيز ، فوسعتهم بذلك ذمة الله ورسوله ..

وكان ولايزال اختلاف التنوع قائما عبر المذاهب فى مختلف أمور الدين ، التى هى أكثر دقة وحساسية ، الأمر الذى يهيىء العقل الإسلامى للقبول بكل اختلاف آخر فى أمور الدنيا . التى هى دون أمور الدين فى الدقة والحساسية .

إن صدر الإسلام الذى لم يضق بأى دين آخر ، لا يتصور له أن يضيق بالرأى الآخر ، ومن ثم فإجازة التعدد فى الدين تجعل القبول بالتعدد فى أمور الدنيا أجوز ! ـــ حيث شرعية الاختلاف فى العقيدة تفسح المجال بالضرورة للاختلاف فى مناخ الإصلاح الاجتماعى والسياسى .

٦ ـــ **الظلم محرم ومقاومته واجبة :** فالظلم فى المفهوم الإسلامى ليس من أكبر المنكرات والكبائر فقط ، ولا هو مؤذن بفساد العمران فقط كما قال ابن خلدون ، ولكنه قبل هذا وذاك ، عدوان على حق الله ، وانتهاك لقيمة العدل ، التى هى هدف الرسالة والنبوة ، كما سنبين فيما بعد . ففى الحديث القدسى : « ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا » .

وكبح الظلم من أسباب توجيه الخطاب الإلهى ، الذى نزل : ﴿ **لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ** ﴾ (الأحقاف – ١٢) .

وفى التحذير من إيقاعه بالناس يقرر القرآن : ﴿ **إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (الشورى ـــ ٤٢) .

بل أباح الإسلام القتال لرد الظلم : ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ، وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ** ﴾ (الحج ـــ ٣٩) .

ولم يسمح للمسلم بأن يجهر بالسوء إلا فى حالة واحدة . هى تعرضه للظلم حيث : ﴿ **لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ** ﴾ (النساء – ١٤٨) .

بل هناك تحريض على مقاومة الظلم ، وشرعية قانونية معترف بها لتلك المقاومة . ففى الأحاديث النبوية : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » ـــ و ـــ « سيد الشهداء حمزة (ابن عبد المطلب) » ، « ورجل قام إلى إمام جائر ، فأمره ونهاه ، فقتله » ـــ و ـــ « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب » .

وهذا الحديث الأخير ، له إيحاؤه المهم ، حيث يتوعد الله الساكتين على الظلم بالعقاب إذا هم استسلموا له . وثمة إشارات عدة إلى ذلك المعنى فى الخطاب النبوى ، من قبيل قوله ﷺ : « كلا والله ، لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يدى الظالم ولتأطرنه على الحق إطرا ، ولتقصرنه على الحق قصرا ، أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض » .

إزاء ذلك فقد انتهى فقهاء المسلمين إلى إيجاب العدل ورفض الظلم قطعا فى دار الإسلام ، حتى قال ابن تيمية إن : « الظالم يستحق العقوبة والتعزير ، وهو أصل متفق عليه .. وقد نص الفقهاء على ذلك .. ولا أعلم فيه خلافا »(٢٦) .

هذا الالتزام العقيدى بمقاومة الجور فى ظل الدولة الإسلامية ، لا نظير له فى أى نظام قانونى آخر . إضافة إلى ذلك فهو بمثابة « ضمانة فعالة لتأكيد الرقابة الشعبية ، التى لا يحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامى ولدستور الإسلام ، أى بنظامه القانونى ، وكل ذلك بعيدا ومستقلا عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفى مواجهتها . »(٢٧)

٧ ـــ **القانون فوق الجميع** : فشرعية السلطة فى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانونى الإسلامى فى جملته ، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم ، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التى وردت فى الكتاب والسنة .(٢٨)

---

٢٦ – ابن حزم الأندلسى – الطرق الحكمية – ص ١٤ .

٢٧ – د . محمد طه بدوى – بحث فى النظام السياسى الإسلامى ، نشر ضمن كتاب « مناهج المستشرقين » – الذى أصدره مكتب التربية العربى لدول الخليج ، بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – جـ ٢ – ص ١٢٧ .

٢٨ – د . محمد طه بدوى – المصدر السابق – ص ١٢٥ .

على صعيد آخر ، فإن سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها ، حكاما ومحكومين ، من شأنه أن ينصب قانونا أعلى فوق القانون ، كما يقيم سقفا يتعذر اختراقه والعبث به . واستقلال مرجعية التشريع عن سلطة الدولة ونزوات الحكام ، يوفر ضمانة مهمة فى مواجهة طغيان السلطة التنفيذية ، خصوصا فى بلدان العالم الثالث حيث تتحكم تلك السلطة فى المجالس النيابية وتوظفها لخدمة أهوائها .

لا يشكل ذلك بالضرورة قيدا على حق أهل الاختصاص بالمجتمع فى استصدار القوانين أو استنباط ما يراه محققا لمصالحها من أحكام ، فذلك حق مكفول ولا غبار عليه ، وإنما غاية ما هناك أن ممارسة ذلك الحق تظل مستندة إلى مرجعية معينة منزهة عن الهوى وخارج نطاق هيمنة الدولة . وهى تتمثل فى نصوص القرآن والسنة ، ويفترض فى هذه المرجعية أن تمثل موازين العدل وتحرس القيم العليا الضابطة لحركة المجتمع وتطلعاته .

لقد أوجد الفقه الإسلامى فصلا كاملا ، وعضويا بين الجهة التى تصوغ التشريع وتستنبطه ، وبين السلطة السياسية التى تتولى التنفيذ والحكم . وهو فصل تميزت به الشريعة عن النظم الديمقراطية كلها ، وسبقتها بتقريره منذ أكثر من ألف عام[٢٩] .

لقد كان أقصى ما وصل إليه الفكر الدستورى فى تجربة العقل الإنسانى هو الفصل بين السلطات ، واعتبار التشريع إحدى سلطات الدولة الثلاث ، التشريعية والتنفيذية والقضائية . وبمقتضى ذلك الفصل توفرت إلى حد كبير ضمانة الحد من طغيان السلطة التنفيذية ، لكنه لا يعطى ضمانا للحد من طغيان السلطة التشريعية ، خصوصا فى الحالات التى يصنع فيها الحاكم القانون ، أو يصنع السلطة التى تصدر القانون .

التصور الإسلامى يحل ذلك الإشكال ، ويقدم صيغة تحمى الأمة من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية ، حين ترتفع بالقانون فوق الهوى والغرض .

هذه أهم سمات الرؤية الإسلامية للنظام السياسى . ويبقى أن نتحدث عن الوسائل التى قررها الإسلام لذلك ، والمقاصد التى ابتغاها .

---

٢٩ – د . توفيق الشادى – فقه الشورى والاستشارة – ص ٤٥٩ .

٣ هكذا تمارس الأمة ولايتها ..

عبَّرت السِّمات السبع التى مررنا بها عن طموح كبير ، يتعذر بلوغه بغير آليات واضحة ، تهتدى بغايات مرصودة ، تصب فى وعائها فى نهاية المطاف .

وعندما يقلب الباحث صفحات الخطاب الإسلامى ، بحثا عن تلك الآليات أو الوسائل ، فإنه يدرك أنها تقوم على ركيزتين أساسيتين هما : الشورى — ووجوب مساءلة الحكام . أما إذا فتش عن تلك الغايات المرجوة ، فسيجد أن الخطاب الإسلامى يختزلها فى كلمة واحدة هى : العدل .

ساقنى ذلك النهج إلى محاولة تحقيق دور وطبيعة الشورى فى رؤية الإسلام السياسية عبر مصادر عدة . وأثار انتباهى فى كتاب « فقه الشورى والاستشارة » ، للدكتور توفيق الشادى ، أستاذ القانون المخضرم ، أنه بسط الأمر وسبر أغواره ، واستخرج لنا إطارا للشورى يتجاوز بكثير الصورة المنطبعة عنها فى الأذهان . فلم تعد قاعدة النظام السياسى ، وإنما غدت حجر الأساس لمختلف أنشطة المجتمع . « درج كثيرون على دراسة الشورى باعتبارها مبدأ يقوم عليه نظام الحكم ويقيد سلطة الحكام . ولكننا ندرسها هنا باعتبارها نظرية عامة ، شاملة للمبادىء التى تقوم عليها حرية الأفراد وحقوق الشعوب ، وتضامن المجتمع فى جميع النواحى السياسية والاجتماعية والمالية والاقتصادية وغيرها » — (ص ٢٠) .

« إن دراسة الشورى كنظرية عامة تبدأ — فى نظرنا — بحقوق الإنسان وحرياته وسلطان الأمة وسيادتها . وتؤكد أن حقوق الإنسان فى شريعتنا ليست محصورة فى حرياته الفردية فقط — حرية الرأى وحرية التملك والتصرف فى ماله — مثلا — بل تربط حقه فى المشاركة فى قرارات الجماعة بحقه فى المشاركة فى مالها وثرواتها ، نتيجة للتضامن الاجتماعى الذى يوجب التكافل ، كما يوجب الشورى » — (ص ٢٩) .

وهو يخلص فى موضع آخر إلى أن الشورى هى : اشتراكية الرأى والفكر إلى جانب اشتراكية المال ــ (ص ٣٠) .

ويحدد هدفه من بحثه الكبير فى قوله : لقد استقر فى ذهنى ضرورة بناء نظرية عامة للشورى فى الشريعة الإسلامية ، لتكونّ مكملة لنظرية الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى « الخلافة » ــ (كانت موضوع رسالته للدكتوراه فى العلوم السياسية ، وقدمت إلى جامعة ليون الفرنسية فى عام ١٩٣٦) ــ ولئن كانت أهم خصائص الخلافة فى نظر السنهورى هى مبدأ وحّدة الأمة ، فإن الوحدة ــ فى نظرنا ــ لا يمكن أن تنفصل عن الحرية . والشورى هى التعبير الإسلامى عن الحرية ، لأنها حرية الفكر والرأى وحصن لحقوق الأفراد والجماعات والشعوب ، التى يجب أن يقوم عليها نظام سياسى إسلامى ــ (ص ٤٦) .

ليس الدكتور الشادى أول من قال بأن الشورى تمثل منهجا عاما فى حركة المجتمع الإسلامى . فقد ردد الفكرة آخرون من الفقهاء والعلماء والباحثين ــ ذكر منهم الدكتور الشادى الشيخ محمود شلتوت ــ واستند هؤلاء إلى قوله تعالى ﴿ **وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ، وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾ (الشورى - ٣٨) . فكلمة « أمرهم » شاملة ومطلقة ، الأمر الذى يعنى أنها شاملة لكافة الأمور ذات الطابع العام ، على حد تعبير محمد أسد[٣٠] .

مع ذلك ، ورغم كثافة عدد الأبحاث التى صدرت فى العقد الأخير و تناولت موضوع النظام السياسى الإسلامى ، أو تلك التى عنيت بمسألة الشورى ، إلا أننا نحسب أن الإضافة المهمة التى قدمها الدكتور الشادى فى بحثه (٨٤٠ صفحة) هى اجتهاده المتميز . الذى أراد به أن يستخرج من الشورى « نظرية عامة » مكتملة العناصر والأركان .

ورغم أن حديثنا عن الشورى فى هذا المقام يرد فى سياق عرض التصور الإسلامى للنظام السياسى ، ويسلط الضوء على كونها على رأس الوسائل التى قررها الشارع كركيزة للحكم ، إلا أنه ما كان لنا أن نواصل السير فى ذلك الاتجاه دون أن نعرض لاجتهاد الدكتور الشادى فى مسألة الشورى ، أولا لأهميته وتفرده ــ وثانيا ، لأنه أحدث ما صدر من أبحاث فى الموضوع ، فى مصر على الأقل .

---

٣٠ - محمد أسد - مرجع سابق ص ٨٩ .

وإذ نقف فى صف القائلين بأن الشورى قيمة فى المجتمع الإسلامى تغطى مساحة أوسع بكثير من حدود النظام السياسى ، إلا أننا سنركز هنا على دورها فى تلك الحدود الأخيرة ، باعتبار أن ذلك الدور هو الذى يعنينا فى البحث الذى نحن بصدده .

جدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن اعتماد الديمقراطية كأساس ونظام للحكم ، كان ثمرة نضال طويل وباهظ التكلفة ، خاضه الإصلاحيون والثوريون ، ضد مختلف قوى التسلط فى أوروبا خاصة ، سواء تمثلت فى النبلاء أو البابوات أو الاثنين معا . لكن الشورى عندما أخذت مكانها فى خطاب الإسلام وضمن أسس مجتمعه ، لم تكن ثمرة لمعركة ولا إفراز ضرورة ملجئة ، وإنما كانت تكليفا شرعيا وربانيا . نزل به القرآن على قلب محمد ﷺ ، عند الذين يؤمنون برسالة خاتم الأنبياء ، أما الذين لم يؤمنوا بها ، فلا يسعهم إلا أن يقرروا ، استنادا إلى الحقائق التاريخية ، أنها كانت نتيجة بصيرة إصلاحية نافذة ، تهدف إلى إنشاء المجتمع الصالح المستقر المستمر وبنائه ، وإرساء قواعده التى لا تتزعزع(٣١) .

الدور الذى تقوم به الشورى كوسيلة أو أداة للتعبير عن المشروع السياسى الإسلامى يمكن تحديد معالمه من خلال الملاحظات التالية :

● إذا كان بعض السلف قد عرفوا الشورى بأنها « مذاكرة أهل الرأى فى الأمر ثم اتباعهم » ، فإن التعريف العصرى لها هو : اتخاذ القرارات فى ضوء آراء المختصين فى موضوع القرار فى كل شأن من الشئون العامة للأمة .(٣٢)

● أن النص القرآنى : ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾ ـــ فيعنى بوضوح أن كل أمور الأمة الإسلامية ينبغى أن يناقشها كل ممثلى المجتمع ـــ فكلمة « بينهم » تشير إلى المجتمع كله ـــ الرجال والنساء ، والمسلمين وغير المسلمين ـــ وتمثيل المجتمع فى مجلس الشورى ، الذى يمكن أن يحمل أى اسم آخر شريطة أن تظل الوظيفة ثابتة ، لا سبيل إلى تحقيقه إلا بالانتخاب(٣٣) .

● أن هناك فرقا يجب ملاحظته بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد ، فالأولون هم أهل

---

٣١ – ظافر القاسمى – نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى – جـ ١ – ص ٦٦ .
٣٢ – د . محمد سليم العوا – فى النظام السياسى الإسلامى – ص ١٧٩ .
٣٣ – محمد أسد – مرجع سابق ص ٨٩ .

الرأى فى الأمة ، الذين ينبغى أن يمثلوا المجتمع بكافة شرائحه وتياراته وملله ، ومن ثم فتمثيل غير المسلمين فيهم ـــ إن وجدوا ـــ أمر مفروغ منه ـــ أما أهل الاجتهاد فهم أهل العلم من فقهاء المسلمين ، الذين يناط بهم الاجتهاد فى استنباط الأحكام الشرعية ، حيث يفترض أن الشريعة هي أساس القانون والتشريع ، ولذلك فشرط الإسلام فيهم واجب . وغنى عن البيان أن أهل الشورى هم الذين يضمهم المجلس النيابى ، بينما أهل الاجتهاد هم هيئة علمية ، أقرب إلى فكرة هيئة كبار العلماء ، أو مجمع البحوث الإسلامية ، أو المجلس الإسلامى الأعلى .

● درج فقهاء المسلمين على تسمية أهل الشورى بأهل الحل والعقد ، وتلك التسمية تعبر عن مفهوم تاريخى نشأ فى صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى . وليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما كان منوطا بأهل الحل والعقد فى الدولة الإسلامية الأولى . ولكن الواجب أن يقوم بهذه الوظائف والاختصاصات نفر من الأمة يؤهلهم لذلك ـــ فى كل مجتمع أو زمان ـــ ما يحتاج الواحد منهم إليه من ضرورات القدرة والكفاية للقيام بهذا الواجب(٣٤) .

● أن ثمة تفرقة أخرى مهمة للغاية بين الاستشارة والشورى . فالاستشارة هي طلب الرأى أو المشورة ممن يكون محل ثقة من الطالب . وطالب الاستشارة هو وحده صاحب الحق فى اتخاذ القرار فى المسألة التى يطلب الرأى فيها . أما الشورى فهى الوسيلة الجماعية الشرعية التى تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً فى شأن من شئونها العامة .

والاستشارة غير واجبة ، والرأى الذى يبدى لطالبه فيها غير ملزم له . أما الشورى فهى واجبة وملزمة .

أبرز هذه التفرقة الدكتور توفيق الشادى فى كتابه ، وذكر أن عدم انتباه البعض لها هو الذى أوقعهم فى الظن بأن الشورى غير ملزمة . فى حين أنهم لو أدركوا التمايز النوعى بين الشورى والاستشارة ، لما خاضوا فى ذلك الجدل أصلا(٣٥) .

---

٣٤ – د . محمد سليم العوا – مصدر سابق – ص ٢٠٣ .

٣٥ – د . توفيق الشادى – فقه الشورى والاستشارة – ص ١٢٠ .

والأمر كذلك فالرأى الذى تذهب إليه الأغلبية الساحقة من فقهائنا المعاصرين هو أن الشورى ملزمة ابتداء وانتهاء . وللاستاذ عبد القادر عودة ملاحظة جيدة فى هذا السياق يقول فيها إن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية ، أى إذا لم تكن ملزمة(٣٦) .

● أن الحرية هى جوهر الشورى . فإذا لم تكن حرية الرأى مكفولة للجميع فلا مجال لأى حديث عن الشورى . ومن ثم فمصادرة الرأى تجهض قيمة الشورى ، وتفرغها من مضمونها . ومن الملاحظات التى أوردها الشيخ محمود شلتوت فى هذا الصدد قوله : وضع الإسلام مبدأ الشورى ، وكان له فى صدر الإسلام شأن تجلى به اسم الإسلام فى تقرير حق الإنسان . وكان الأساس فيه الحرية التامة فى إبداء الرأى »(٣٧) .

« ان معنى الشورى تضامن المجتمع على أساس حرية التشاور والحوار الحقيقى المستمد من المساواة فى حق التفكير والدفاع عن الرأى ... من أجل هذا يجب أن يعلن من يؤمنون بالشورى الإسلامية ، أنهم عندما يتمسكون بها أساسا للنظام الدستورى فى المجتمع ، إنما يقصدون ، أولا وبالذات ، ما تفرضه الشورى من توفر الحريات الكاملة للجميع فى الحوار وتبادل الرأى بحرية كاملة قبل اتخاذ أى قرار أو بعده(٣٨) .

●

الركيزة الثانية فيما أسميناه بالوسائل التى قررها الخطاب الإسلامى للنظام السياسى هى : وجوب مساءلة الحكام . ونذكر هنا بأن المسألة ليست مجرد حق ، للأمة أن تباشره أو تتنازل عنه ، ولكنه واجب شرعى ، تؤثم الأمة وتحاسب أمام الله إن قصرت فى أدائه .

ففى القرآن الكريم : ﴿ **وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ** ﴾ (هود – ١١٣).

﴿ **وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِداً** ﴾ (الكهف – ٥٩)

---

٣٦ – المستشار عبد القادر عودة – الإسلام وأوضاعنا السياسية – ج ١٦٢ .
٣٧ – الشيخ محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة – ص ٤٤٠ .
٣٨ – د . توفيق الشادى – مصدر سابق – ص ٢٩٣ و ٢٩٥ (بتصرف) .

وفى الحديث النبوى : إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب .

من ثم ، فالأمة رقيبة على الحاكم باستمرار أولا ، بما هى ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — وثانيا ، بما هو واجب لها من حق الشورى . وثالثا بما هى مأمورة به من بذل النصح ، ورابعا بما لها من حق بوصفها الطرف الأول فى عقد الإمامة ، إذ هى بمقتضى ذلك العقد منحته حق الحكم وأمدته بالسلطة ، وما هو إلا وكيل عنها . فلها الحق أن تسأله عن عمله(٣٩) .

أدرك أبو بكر الصديق — الخليفة الأول — تلك الحقيقة فأعلنها على الناس فور توليه أمر المسلمين ، فقال قولته الشهيرة : إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقوِّمونى ، وقد عبر عمر بن الخطاب عن المعنى ذاته فى حديثه إلى الناس ، حين قال إن له عليهم حق الطاعة فيما أمر الله ، وإن لهم عليه حق النصيحة ولو آذوه . وقد سأل الناس يوما أن يدلوه على عوجه ، فقال أحدهم : والله لو علمنا فيك اعوجاجا لقوَّمناه بسيوفنا ، فما كان من أمير المؤمنين إلا أن حمد الله أن جعل فى المسلمين من يقوِّم اعوجاج عمر بسيفه .

ولفقهاء المسلمين كلام كثير ، شديد الوضوح فى إثبات قوامة الأمة على حكامها ، ومسئوليتها عن حسابهم إذا ما حادوا عن الطريق السوى ، حيث يتعين عليها أن تقوم أولئك الحكام ، ولها أن تعزلهم إن لم يكن هناك بديل آخر .

جمع الدكتور ضياء الدين الريس طائفة من آراء الفقهاء فى هذه النقطة الدقيقة ، وضمنها كتابه النفيس « النظريات السياسية الإسلامية »(٤٠) ، ومن تلك الآراء على سبيل المثال :

ماروى عن الإمام الشافعى من أن الإمام ينعزل بالفسق والجور ، وكذا كل قاض أو أمير .

وما قرره عبد القادر البغدادى من أن الإمام : متى زاغ عن ذلك (انحرف) كانت

---

٣٩ – د . محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية – ص ٣٣٩ .
٤٠ – د . محمد ضياء الدين الريس – المصدر السابق – ص ٣٤٠ .

الإمامة عيارا عليه . فى العدول به من خطئه إلى صواب ، أو فى العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وشعاته : إن زاغوا عن سنته عدل بهم ، أو عدل عنهم .

أى أن تقويم الجميع واجب للأمة على الحاكم وكل من يمثله ، فإما أن يعتدل وإما أن ينحى وينعزل !

ومما ذكره الإمام أبو حامد الغزالى فى هذا الصدد : إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته ، وهو إما معزول أو واجب العزل . وهو على التحقيق ليس بسلطان . أما الإمام الأيجى صاحب « المواقف » فقد قال : وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه — أضاف الشارح : مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين ، وانتكاس أمور الدين ، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها .

الإمام ابن حزم بسط رأيه على النحو التالى : الواجب إن وقع شىء من الجور وإن قل ، أن يكلم الإمام فى ذلك ، ويمنع منه . فإن امتنع وراجع الحق وأذعن .. فلا سبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه ، فإن امتنع من إنفاذ شىء من الواجبات التى عليه ، ولم يراجع ، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق .

وهو ذاته القائل فى موضع آخر : إن الإمام واجب الطاعة ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ، فإن زاغ عن شىء منها منع من ذلك ، وأقيم عليه الحد والحق . فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه ، خلع وولى غيره .

ويرى الدكتور توفيق الشادى أن الجهة التى عليها أن تصدر القرار فى شأن المحاسبة والتقويم هى أهل الشورى الذين يمثلون الأمة ، حيث يفترض أن هؤلاء هم الذين اختاروا الحاكم نيابة عن الأمة ، ومن ثم فلهم حق تقويمه وفسخ عقده . أما الأفراد فلهم أن يتصرفوا فى حدود مايبيحه لهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وعليهم الالتزام بما قررته الأمة من تنظيم إجراءات المراقبة والمحاسبة والتقويم ، وأول حقوقهم التى لا يجوز تعطيلها أو إنكارها هو أن يقفوا مدعين على الحاكم بالانحراف ، ولكن الذى يفصل فى الادعاء . ويصدر قرارا ملزما فيه هم أهل الشورى ، أو الجهة التى اختارتها الأمة بالانتخاب الحر[٤١] .

---

٤١ — د . توفيق الشادى — مصدر سابق — هامش ص ٣٣١ .

الهدف من ذلك كله أن يعم « العدل » الذى هو هدف الرسالة وأساس الملك . فتلك هى القيمة العليا التى ينبغى أن تتطلع إليها أبصار الجميع وتصب جهودهم فى وعائها . وعندما تنصب رايات الإسلام وتنفذ تعاليمه وتطبق حدوده ، ثم لا ينتهى ذلك بتحقيق العدل والقسط ، فإن ذلك يعنى مباشرة أن الرسالة فرغت من مضمونها . وأن الوسائل عاجزة عن بلوغ المقاصد .

النصوص القرآنية ناصعة فى الدلالة على دلك ــ منها قوله تعالى :

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِالْقِسْطِ ، وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ .

(الحديد – ٢٥)

وفى فهم هذه الآية قال ابن تيمية: فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط فى حقوق الله وحقوق خلقه.. فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد[٤٢].

﴿ إِنَّ ٱللهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلإِحْسَانِ ﴾ (النحل – ٩٠)

﴿ إِنَّ ٱللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ، وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء – ٥٨)

﴿ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ ٱللهُ مِن كِتَابٍ ، وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾(الشورى ــ ١٥)

لاحظ أن الخطاب هنا بلغة الأمر الإلٓهى وليس على سبيل التفضيل أو الاستحسان .

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ (بغضهم وكراهيتهم) عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ– ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ (المائدة ــ ٨)

فالعدل هنا قيمة مطلقة وليست نسبية ــ بمعنى أنها واجبة الالتزام فى كل الظروف أو فى مواجهة الأعداء كما هى مع الأهل والحلفاء . وفى هذا نقل عن الزمخشرى قوله : وفى هذا تنبيه عظيم على أن العدل إذا كان واجبا مع الكفار الذين هم أعداء الله ، إذا كان بهذه الصفة من القوة ، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه ؟ ».

---

٤٢ – ابن تيمية – السياسة الشرعية – ص ٢٦ .

لقد كتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى أحد عماله يقول : .. وأما العدل فلا رخصة فيه فى قريب ولا بعيد ، ولا فى شدة ولا رخاء . والعدل ــ وان رئي لينا ــ فهو أقوى وأطفأ للجور . وأقمع للباطل من الجور .. »[٤٣] .

ونقل عن الماوردى قوله عن القواعد التى تصلح الدنيا ــ حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ــ عدل شامل يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة وتعمر البلاد ، وتنمو به الأموال ، ويكثر معه النسل ويأمن السلطان .. وروى عن بعض البلغاء قوله : « إن العدل ميزان الله الذى وضعه للخلق ونصبه للحق »[٤٤] .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : إن الناس لم يتنازعوا فى أن عاقبة الظلم وخيمة ، وعاقبة العدل كريمة ، ولهذا يروى أن الله ينصر الدولة العادلة ، وان كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة .

وقال فى موضع آخر : « .. العدل نظام كل شيء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت ، وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى الآخرة »[٤٥] .

ولا نستطيع أن نحصر النصوص والآثار التى جعلت من العدل قيمة مركزية فى الخطاب الإسلامى ، فهى تفوق الحصر ، حتى لا يكاد يخلو منها كتاب فى العلم الشرعى . فمنذ اعتبر القسط – بنص القرآن – هدفا للرسل والكتب السماوية جمعاء ، تقدمت قيمة العدل ، بعد التوحيد ، وصارت معيارا تقاس به صدقية التطبيق الإسلامى . حيث غدا كل تطبيق يقترب من حقيقة رسالة الإسلام ويبتعد عنها ، بمقدار التزامه بقيمة العدل أو انتهاكه لها . ومن ثم ، فقل لى أين أنت من العدل ، أقل لك أين أنت من الإسلام !

---

٤٣ – تاريخ الطبرى – حـ ٣ – ص ٥٨٥ .
٤٤ – الماوردى – أدب الدين والدنيا – ص ١١٩ .
٤٥ – ابن تيمية – الحسبة – ص ٦ و ٩٤ .

(٤) يتفقان نعم .. ويختلفان أيضا !

أين تلتقى الديمقراطية مع الإسلام ، وأين يختلفان ؟

لا بد أن نلاحظ بأن الالتباس والجدل المصاحب له فى هذه المسألة يمثل ظاهرة جديدة على المجتمع العربى والإسلامى ، برزت خلال العقدين الأخيرين اللذين تنامت خلالهما الحالة الإسلامية بتلك الصورة العشوائية التى نلاحظها ، حيث غابت مدارس التربية الرشيدة ، فصرنا نشهد تناميا فى الجسم وضمورا فى العقل ، الأمر الذى أفرز تلك التشوهات الفكرية التى لم تعد آياتها خافية على أحد . ومن أسف أن كثيرين يقرأون الظاهرة الإسلامية ويحاكمونها استنادا إلى انطباعات الصفحة الأخيرة دون غيرها فى سجل الظاهرة ، التى جاء بعضها شاذا وثمرة لظروف استثنائية .

غير أن الباحث المنصف ، إذا قدر له أن يتابع أدبيات الحالة الإسلامية فى مصر والعالم العربى ، وأن يدقق فى مضمونها منذ بداية القرن على الأقل ، فسوف يخرج بانطباع مغاير تماما ، ليس فيه أثر يذكر للاشتباك مع الديمقراطية ولا عموم المشروع الليبرالى الغربى . وإذا أدركنا الفرق بين التجربة الديمقراطية فى الغرب ، وبين السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، فسوف نلاحظ أن الاشتباك ظل محصورا فى الدائرة الثانية دون الأولى .

وما كتبه أبرز فقهائنا ، من محمد عبده ورشيد رضا إلى الشيخ محمود شلتوت — فى موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السياسية ، يتفق فى إطاره العام مع مختلف قيم الديموقراطية ، وما قاله الشيخان عبده ورضا عن الشورى فى « تفسير المنار »(٤٦)

---

٤٦ – انظر تفسير المنار – جـ ٤ – ص ١٦٢ – ١٦٥ .

وما ذكره الشيخ شلتوت بصدد « المبادىء الأساسية فى الحكم »،[٤٧] يزيل كل التباس فى الموضوع .

لم يختلف الأمر على صعيد الحركة الإسلامية ، ومما كتبه الأستاذ حسن البنا بهذا الصدد فى الأربعينات موجّها إلى جماهير الإخوان المسلمين أنه « ليس فى قواعد النظام النيابى ما يتنافى مع القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم .. ، ومن ثم « فهو ليس بعيدا عن النظام الإسلامى ولا غريبا عنه – بهذا الاعتبار أيضا نقول فى اطمئنان إن القواعد الأساسية التى قام عليها الدستور المصرى لا تتنافى مع قواعد الإسلام ، وليست بعيدة عن النظام الإسلامى ولا غريبة عنه »[٤٨] .

ولأن هذا كان موقف مؤسس حركة الإخوان ، فلم يستغرب منه أن يلقى محاضرة فى ذات الاتجاه بمقر جمعية الشبان المسلمين سنة ٤٨ ، بعنوان : « الديمقراطية الإسلامية » .

وربما كان أشهر ما كتب تحت ذلك العنوان آنذاك ، هو مؤلف الأستاذ عباس محمود العقاد بعنوان « الديمقراطية فى الإسلام » — (صدر سنة ١٩٥٢) حيث قرر فى مقدمته « أن فكرة الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة فى تاريخ العالم »[٤٩] .

ولا محل للتفصيل فى الآراء الأخرى التى عبرت عن ذلك الموقف ، لكننا فقط أردنا أن نلفت النظر إلى أن التعامل الإسلامى مع التجربة الديمقراطية انطلق فى الأساس من التصالح معها ، وأن ذلك حدث فى طور الاشتباك مع الغرب الاستعمارى ، سواء تمثل فى الاحتلال الفرنسى أو الانجليزى . أعنى أن العقل الإسلامى تصرف بوعى كاف حين ميَّز بين ماهو حضارى فى الغرب وبين ما هو سياسى . ولم يبدأ من نقطة رفض أو مخاصمة كل ما هو غربى كما هو شائع . فى مناخ الخمسينات الذى تصاعدت فى ظله المواجهة بين الحركة الوطنية المصرية والاستعمار البريطانى ، الأمر الذى انتهى بقيام ثورة يوليو ٥٢ ، كان الظرف مساعدا على بروز نظرة متميزة وناقدة للتجربة الليبرالية الغربية . وهى النظرة التى تبلورت بعد الثورة فى الدعوة إلى مشروع عربى مستقل ، اشتبك لاحقا مع النظام الغربى .

---

٤٧ – محمود شلتوت – من توجيهات الإسلام – ص ٥٦٧ .

٤٨ – حسن البنا – مجموعة الرسائل (مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى) ص ٣٩٨ .

٤٩ – موسوعة العقاد – القرآن والإنسان – جـ ٤ – ص ٦٨٧ .

قبل أشهر معدودة من قيام الثورة — فى مايو ٥٢ — صدر فى القاهرة كتاب « النظريات السياسية الإسلامية » ، للدكتور محمد ضياء الدين الريس أستاذ التاريخ بكلية دار العلوم ، الذى نحسب أنه أول مصنف ناقش باستفاضة نقاط الالتقاء والاختلاف بين الإسلام والديمقراطية ، وانطلق فى كتابته أيضا من التصالح لا الاشتباك ، وإن ظل واضحا فى تحديد نقاط التمايز والاستقلال .

ولأهمية ذلك التناول المبكر ، فإننا نستأذن فى التفصيل فيه ، لأنه يغنينا عن شهادات أخرى كثيرة توالت خلال العقود الأربعة اللاحقة ، حاولت — وما زالت — أن تحدد فيم يلتقى الإسلام مع الديمقراطية ، وفيم يختلفان .

قال الدكتور الريس إن ثمة أوجها للاتفاق كثيرة بين الإسلام والديمقراطية ، لكن أوجه الاختلاف أكبر(٥٠) .

وفى تحديد أوجه الاتفاق ، فإنه أحال قارئه إلى فصول كتابه التى تناولت فكرة العقد السياسى بين الأمة والحاكم ، ومسئولية الحكم . وانتهى من ذلك إلى أنه ليس فقط بين الإسلام والنظام الديمقراطى أوجه تشابه من الوجهة السياسية ، « بل إن ما تحتوى عليه الديمقراطية من عناصر ، وأفضل ما تتميز به من صفات ، يشتمل عليه الإسلام .

فى شرح ذلك قال : فإن كان يراد بالديمقراطية أنها — كما عرفها لنكولن — « حكم الشعب بواسطة الشعب ، من أجل الشعب » ؛ فهذا المعنى متمثل — ولا شك — فى نظام الدولة الإسلامية — باستثناء أن الشعب ينبغى أن يفهم فى الإسلام على نحو معين أو شامل ، (أورده لاحقا) .

وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة ، من وجود مبادىء سياسية أو اجتماعية معينة : مثل مبادىء المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيدة ، وتحقق العدالة الاجتماعية ، وما إلى ذلك ، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل ، وما أشبه — فلا شك أيضاً فى أن كل تلك المبادىء متحققة ، وهذه الحقوق مكفولة فى الإسلام ... غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق ، من حيث المنشأ الطبيعى ، قد تختلف : فقد تعتبر حقوقاً لله ، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد ،

---

٥٠ — د . محمد ضياء الدين الريس — مرجع سابق — الصفحات من ٣٧٨ — ٣٨٦ .

وقد تعتبر نعماً لا حقوقاً ، أو تقرر على أنها هى الأصل فى الأشياء ، أو أنها هى القانون الذى وضعه الله للوجود أو الفطرة — ولكن مع كل ذلك ، لا يؤثر هذا الاختلاف فى النظرة فى طبيعة تلك الخصائص أو الحالات ؛ والنتيجة واحدة وهى أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور .

أما إن كان المراد من الديقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه ، تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات . فهذا أيضاً ظاهر فى النظام الإسلامى . فالسلطة التشريعية هنا — وهى أهم السلطات فى أى نظام ديمقراطى — مودعة فى الأمة كوحدة ، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة . فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنة ، أو إجماع الأمة ، أو الاجتهاد . وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه ، والإمام ملزم ومقيد به ؛ وما الإمامة فى الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية . والقضاء مستقل أيضاً ، لأنه لا يحكم وفقاً لرأى الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة ، أى أمر الله ، ولا يمكن أن يحكم — إن أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً — إلا هكذا .

وإن فكرة الإجماع التى هى من خصائص الشريعة الإسلامية . والتى انفردت هى بتقريرها ، لتؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان فى النظام الإسلامى أرقى مما يمكن أن تناله فى أى نظام ديمقراطى ، مهما كمل . فالمسلمون قد قرروا — أى من قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلم عن « الإرادة العامة » ويمجدها — أن إرادة الأمة معصومة ، وأنها من إرادة الله ، وجعلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد فى النهاية على مصدرى الكتاب والسنة . ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة باجماع المجتهدين من علماء الأمة .

وهو يتحدث عن الفوارق بين الإسلام والديمقراطية فإنه بيَّنها فى أمور ثلاثة هى :

● **الأمر الأول** : أن المراد بكلمة « شعب » أو « أمة » فى الديمقراطية الحديثة كما هى معروفة فى عالم الغرب ، أنه شعب محصور فى حدود جغرافية ، يعيش فى إقليم واحد ، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة : أى أن الديمقراطية مقترنة — لا محالة — بفكرة « القومية » أو العنصرية ، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية . ولا كذلك الإسلام . فالأمة عنده أصلا ليست هى التى تربط بينها وحدة المكان ، أو الدم ، أو اللغة . فهذه روابط صناعية أو عارضة أو ثانوية ؛ ولكن الرابطة — أصلا — هى الوحدة فى العقيدة : أى فى الفكرة والوجدان . كل من اعتنق فكرة

الإسلام — من أى جنس أو لون أو وطن — فهو عضو فى دولة الإسلام . فنظرة الإسلام إنسانية ، وأفقه عالمى . وإن كان هذا لا يمنع — بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام ، ويكون إذن واجباً شرعياً — أن يوجد فى داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة : إقليمية أو قومية ، من أجل التنظيم ، أو تحقيق أغراض وطنية أو محلية ، لا تتعارض مع الأغراض العامة . وإذا وجدت الروابط الأخرى : وهى وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها ، إلى جانب الرابطة الأساسية وهى وحدة العقيدة ، كان هذا أقوى تأكيد لوجود الأمة وظهور الدولة .

● **الأمر الثانى** : أن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة — أو أية ديمقراطية كانت فى الأزمنة القائمة — هى أغراض دنيوية أو مادية . فهى ترمى إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه ، من حيث تحقيق مطالبه فى هذه الحياة الدنيا : ترمى إلى إنماء الثروة ، أو رفع الأجور مثلا ، أو كسب حربى . ولكن أغراض النظام الإسلامى أو الديمقراطية الإسلامية — إن صح هذا التعبير — بينما تشمل مثل هذه الأغراض فى الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية ، مع إبعاد فكرة التحيز القومى — تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية ، بل إن الأغراض الروحية هى الأولى وهى الأساس ، وهى الأسمى . قال « ابن خلدون » فى تعريف الإمامة — كما رأينا من قبل — إنها « لتحقيق مصالح الناس الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة » .

فدولة الإسلام يجب أن تنظر فى أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية ، وتقوم بكل أعمال الخير التى يأمر بها الدين ، والتى تؤدى إلى رضوان الله ، وتحقق المطالب الروحية للإنسان ؛ كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقى المقياس الذى تقيس به أعمالها ، وكل تصرفاتها .

● **الأمر الثالث** : أن سلطة الأمة فى الديمقراطية الغربية مطلقة . فالأمة — حقاً وعلى الإطلاق — هى صاحبة السيادة ، هى — أو المجلس الذى تنتخبه — التى تضع القانون أو تلغيه . والقرارات التى يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة ، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى ، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة . فالديمقراطية الحديثة — مثلا — تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع للنفط ، وفى سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أرواح بشرية لا تعد . وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا !

ولكن فى الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا . وإنما هى مقيدة بالشريعة : بدين الله ، الدين الذى اعتنقه والتزم به كل فرد منها . فهى لا تستطيع أن تتصرف إلا فى حدود هذا القانون . وهذا القانون هو الذى يحتويه الكتاب والسنة . وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون ، فالمفهوم أن هده الإرادة تعتمد على ما جاء فى الكتاب والسنة أيضاً فى صورة ما ، وقد خولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما ، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق ، أى لن تنحرف عن المنهج الذى رسمه هذان المصدران . فالأمة فى الإسلام — أو إذا شئت فى الديمقراطية الإسلامية — ملتزمة بالقانون الأخلاق ، ومقيدة بمبادئه . وقد فرض الدين عليها واجبات وكلفها بمسئوليات .

انتهى الدكتور ضياء الدين الريس من عرضه إلى أن الإسلام لا يتطابق مع النظم الأخرى المتعارف عليها فى الخرائط السياسية . فليس الحاكم هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس « أوتوقراطية » ؛ ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس « ثيوقراطية » ؛ ولا القانون وحده لأنه ليس « نوموقراطية » ؛ ولا الأمة وحدها ، لأنه ليس « ديمقراطية » بهذا المعنى الضيق . وإنما الجواب الصحيح أن « السيادة » فيه مزدوجة : حيث يجتمع فيها أمران . هذان الأمران هما : ١ — الأمة — ٢ — القانون أو شريعة الإسلام . فالأمة والشريعة — معاً — هما صاحبا « السيادة » فى الدولة الإسلامية .

فالدولة الإسلامية إذن — على هذه الصورة — نظام فريد ، خاص بالإسلام ، لا يصح القول بأنه يتطابق مع أى من النظم المعروفة ؛ ولذا فإنه ينبغى أن يوضع لها اصطلاح خاص — وتسمى باسم يمثل حقيقتها . وما دام مثل هذا الاسم لم يوضع ، أو لم يهتد إليه بعد ، فيكتفى الآن بأن يشار إليها بصفة مجملة ، على أنها « النظام الإسلامى » .

أضاف أخيرا إنه : إذا كان لابد من استعمال لفظ « ديمقراطية » — مع مراعاة الفوارق الجوهرية السابقة — فيمكن أن يوصف هذا النظام — على وجه تقريبى — بأنه « ديمقراطية » ، إنسانية ، عالمية ، دينية ، أخلاقية ، روحية ومادية معاً . أو يجوز — وهذه المعانى ماثلة فى الذهن — أن تجمع كل هذه الصفات فى تعبير موجز ، فيقال : إنها هى « الديمقراطية الإسلامية » .

●

بصورة عامة ، فإن أغلب الكتابات الإسلامية اللاحقة التى تعرضت لموضوع النظام السياسى لم تأخذ على الديمقراطية شيئا يتعلق بالقيمة أو الوظيفة . خصوصا ما اتصل منها بحقوق المشاركة والمساءلة واختيار الحكام وممارسة الأمة لسلطانها فى ذلك كله . وإنما كان هناك وعى متنام بعنصر استقلال الخطاب الإسلامى ، ومشروعه الحضارى . وعديدة هى الإشارات التى نبهت إلى غلط المقابلة بين الإسلام كدين له عمقه العقيدى ورسالته العريضة التى تشمل حركة المجتمع كله ، فى عباداته ومعاملاته وقيمه وأخلاقه ، وبين الديمقراطية كآلية فى النظام السياسى . ومما قيل فى هذا الصدد أنه « ليس من العدل ، ولا من العلم ، أن تسمى نظاما عمره أربعة عشر قرنا باسم حديث أو قديم ، قد يتفق معه فى أمور ، ويختلف معه فى أمور أخرى(٥١) .

أيضا فقد تعددت الكتابات التى حرصت على أن توضح أن الشورى تتجاوز بدورها الديمقراطية ، باعتبارها قاعدة تتخطى حدود السياسة إلى إدارة نشاطات المجتمع الأخرى ، وبأصلها العقيدى ، وبحسبانها تكليفا شرعيا وليس مجرد « واجب سياسى » . ومؤلف الدكتور توفيق الشاوى « فقه الشورى والاستشارة » الذى سبقت الإشارة إليه . هو أحدث بحث عالج تلك النقطة باستفاضة شديدة ، فى مرافعة طويلة عريضة .

غير أن التحفظ الأكبر الذى شغل باحثين كثيرين ، وأثار مخاوف بعض الناشطين فى الساحة الإسلامية من بعد انصب على ما قد نسميه « بسقف » الممارسة الديمقراطية (الذى ألمح إليه الدكتور الريس) ــ وهل يمكن أن تؤدى تلك الممارسة ــ إذا ما أطلقت ــ إلى اختراق الشريعة وتجاوزها ؟ وهل يجوز التسليم بسلطان الأمة فى الخطاب الديمقراطى على حق الله فى الخطاب الإسلامى ؟

فنحن نجد فقيها كبيرا مثل أبو الأعلى المودودى يقول عن الديمقراطية إنها « ليست من الإسلام فى شىء .. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية . ويضيف إن مصطلح الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية هو الأصدق فى التعبير عن النظام الإسلامى . لكنه يسارع إلى التحفظ قائلا إن : الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافا كليا . « فهى فى أوروبا طبقة من السدنة مخصوصة ، يشرعون للناس قانونا من عند أنفسهم ، حسبما شاءت أهواؤهم وأغراضهم .

---

٥١ - ظافر القاسمى - نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى - جـ ١ - ص ٣٨٨

ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهى . فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية »[٥٢] .

« أما الثيوقراطية التى جاء بها الإسلام ـــ أضاف مولانا المودودى ـــ فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ . بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها ، وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله .

من ثم فهو يفضل أن يطلق على الحكومة الإسلامية : إما « الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية الديمقراطية » ـــ « لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة ، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين ، وبيدهم يكون عزلها من منصبها ، وكذلك جميع الشئون التى لا يوجد عنها فى الشريعة حكم صريح ، لا يقطع فيه بشىء إلا بإجماع المسلمين .

أخيرا ، بعدما أثبت الأستاذ المودودى ضرورة الالتزام بشريعة الله فى ممارسة الأمة لسلطانها قال : من هذه الوجهة ، يعد الحكم الإسلامى ديمقراطيا ! ـــ إلا أنه فى حالة وجود النص القطعى الشرعى ، فليس لأحد من المسلمين أو حكامهم أو علمائهم أن يغير منه شيئا .. ومن هذه الجهة يصح أن يطلق على الحكم أنه « ثيوقراطى » .[٥٣]

ظل الدفاع عن القيم الديمقراطية هو الموقف الأساسى لما لا حصر له من الباحثين الإسلاميين ، الذى تزايدت منذ بداية السبعينات دراساتهم فى النظام السياسى الإسلامى ومسألة الشورى . بل نلاحظ أن الشيخ محمد الغزالى ، المعروف بدفاعه التقليدى عن الديمقراطية منذ أصدر فى سنة ١٩٤٩ كتابه « الإسلام والاستبداد السياسى » ، تصدى بالرد على الأستاذ محمد قطب الذى انتقد الأخذ عن المذاهب السياسية الأخرى ، ومنها الديمقراطية . ففى كتاب له حول « التربية الإسلامية » أدان الأستاذ قطب « الذين يقولون فى دعاواهم : نأخذ من الإسلام كذا ، ومن الديمقراطية كذا ، ومن الاشتراكية كذا .. ونظل مسلمين » ـــ وذكر أن الله يقول فى أمثال هؤلاء : ﴿ **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا ، وَيَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ** ... ﴾ (البقرة ـــ ٨٥)

---

٥٢ – أبو الأعلى المودودى – نظرية الإسلام وهديه – ص ٣٣ .

٥٣ – المودودى – مصدر سابق – ص ٣٥ .

ناقش الشيخ الغزالى هذا الرأى ورده ، فى كتابه « دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، وقال إن « ذلك الكلام يحتاج إلى ضوابط » فالديمقراطية ليست دينا يوضع فى صف الإسلام . وإنما هى تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على السواء . وكيف شيدت أسوار قانونية لمنع الفرد أن يطغى ، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه : لا ، لا يخشى سجنا ولا اعتقالا ... إن الاستبداد كان الغول الذى أكل ديننا ودنيانا ، فهل يحرم على ناشدى الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التى فعلتها الأمم الأخرى ، لما بليت بمثل ما ابتلينا به ، إن الوسائل التى نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هى جزء من الفكر الإنسانى العام . لا علاقة له بالغاية المنشودة . وقد رأينا أصحاب الفلسفات المتناقضة يتناقلون الكثير فى هذا المجال دون حرج . الحرج كله أن ندع ديننا وأن نزهد فى أصوله وقيمه ، إيثارا لوجهة أخرى ، مجلوبة من الشرق أو الغرب[٥٤] .

بينما ظل ذلك الموقف الأساسى المنحاز لقيم الديمقراطية واضحا ومحسوما لدى مختلف الباحثين الإسلاميين المعاصرين ، فإن مرحلة الثمانينات شهدت إضافتين على ذلك الموقف تعبران عن مزيد من التحفظ إزاء الديمقراطية ، إحداهما تنطلق من اختلاف واستغلال المشروع الحضارى ، والثانية تنطلق من رفض النموذج الغربى بكل معطيات تجربته .

تجلّى الموقف الأول فيما عبر عنه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح ، مدرس العلوم السياسية بجامعة القاهرة ، فى رسالته للدكتوراه التى صدرت عام ١٩٨٩ فى كتاب بعنوان « التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر — رؤية إسلامية ، وأطروحته تلك تعكس توجه جيل من شباب الباحثين الإسلاميين الذين أفرزتهم « الصحوة » ، وخرجوا علينا بجهد علمى جاد يعبر عن الاعتزاز الشديد بعطاء المشروع الحضارى الإسلامى ، والحرص المبالغ فيه على إثبات تميزه وتفرده ، والتحذير المستمر من الانزلاق فى مسار تقليد النظام الغربى .

وفيما دعا الدكتور سيف فى رسالته إلى بناء علم سياسة إسلامى مستقل فى منطلقاته ومفرداته ، وقدم نموذجا لما يدعو إليه ، فإنه استند فى تحذيره من استجلاب أنظمة الغرب ، والديمقراطية فى مقدمتها ، إلى عدة حيثيات فى مقدمتها :

---

٥٤ — محمد الغزالى — دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين — ص ٢١١ .

ـــ أن ما يستجلب من أمة غير إسلامية ـــ بفرض صلاحه ـــ لا ينتج إنتاجا حسنا يضمن له أقصى درجات الفعالية ، لأنه لم ينبثق أساسا من ضمير الأمة وعقيدة المسلمين .

ـــ أن تلك الأنظمة أو المؤسسات التى توظف لحل مشكلات الأمة الإسلامية ، لابد أن تكون مناقضة كليا أو جزئيا أو على أحسن الأحوال ناقصة بما يؤدى إلى تشويهها .

ـــ أن الإيمان بالعقيدة الإسلامية يفرض على الأمة أن تسعى إلى بناء أنظمتها واستنباط حلولها فى الكتاب والسنة ، ليصح إيمانها وتستقيم حياتها .

ـــ أن العقيدة الإسلامية تفرض على معتنقيها أن يمحصوا أى نظام آخر غير أنظمتها مهما اشتدت مشابهته لأنظمتها . لأن قبول المسلمين لذلك النظام على علاته ، وبلا بينة ، قد يؤدى إلى التسليم بهزيمة أنظمتهم وأنظمة عقيدتهم ، وارتياب فى صلاحيتها ، ووسيلة لإخراجهم عن عقيدتهم[٥٥] .

وبينما انطلق الدكتور ـــ سيف من نقطة الاعتزاز وانتهى إلى الاختلاف وليس الاشتباك مع الديمقراطية ، (وهو موقف أعاد الدكتور سيف صياغته لاحقا) فإن ثمة شريحة أخرى من الشباب الإسلامى انطلقت من الغضب والاحتجاج ، وانتهت إلى رفض الديمقراطية وخصامها ، تخوفا من ذاتها وليس من المشروع الحضارى الذى تمثله .

تمثل أدبيات الجماعة الإسلامية المحظورة فى مصر ذلك الاتجاه الأخير . ففى دراستين للجماعة إحداهما حول « محاكمة النظام السياسى » والثانية بعنوان « الحركة الإسلامية والعمل الحزبى » ، تعتبر الجماعة أن الديمقراطية على النقيض من الإسلام[٥٦] .

يقولون فى ذلك إن سيادة الشعب تتعارض مع حاكمية الله ، وأن اعتبار الشعب مصدر السلطة والتشريع هو نوع من الجاهلية ، لأن حق التشريع ليس ممنوحا لأحد من الخلق ، وهو خالص لله وحده . أما الحريات فالديمقراطية تطلقها بغير قيد أو شرط ، وذلك يتعارض مع الالتزام الإسلامى . فضلا عن أنه باب لفساد كبير ، والديمقراطية ترسى قاعدة

---

٥٥ – د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل – التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر – ص ٩٠ .
٥٦ – بحث « محاكمة النظام السياسى » – ورد ضمن نشرة سرية للجماعة الإسلامية بعنوان « كلمة حق » .

تعدد الأحزاب ، بينما ليس فى الإسلام سوى حزب الله وحزب الشيطان فقط ، والديمقراطية تساوى بين الناس ، حيث لا فرق بين مؤمن وكافر أو فاسق ، بينما القرآن يقرر ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ ؟ (سورة القلم - ٣٥) - (بالمناسبة ، السؤال القرآنى ورد فى سياق حديث عن الآخرة وليس عن الدنيا !) .

هذا الكلام يمثل شذوذا على الخطاب الإسلامى العام . ورغم أن القريبين من الحالة الإسلامية يدركون محدودية نطاقه وتأثيره ، إلا أن المرء لا يستطيع أن يكتم دهشته إزاء الحيز الذى يعكسه صداه فى الخطاب الإعلامى ، حتى تكاد الصورة تنقلب تماما ، ليظن أن ذلك الشذوذ هو الأصل وأن غيره هو الاستثناء الفريد فى بابه : وما كان لنا أن نشير إلى ذلك الموقف لولا الحرص على تقديم صورة مستوفاة لمناهج التفكير الإسلامى إزاء تقنية الديمقراطية ، حتى ما كان شاذا ومحدودا من تيارات ذلك الفكر .

وبيدو أن ذلك الشذوذ مارس ضغوطه على بعض فقهائنا ، الأمر الذى دفعهم إلى إصدار « فتوى » فى مسألة الديمقراطية ، ترد الشبهات المثارة حولها وتضع القضية فى نصابها الصحيح .

⑤ هل الديمقراطية كفر حقا ؟!

فى زمن الالتباس ، والعودة إلى الجدل و « الاجتهاد » فى البديهيات أصبح السؤال واردا ، وتعين علينا أن نأخذه مأخذ الجد ، ليس فقط لأن البعض يردده حائرا ومستفهما ، ولكن أيضاً لأن هناك من يفتى فى الرد على السؤال بالإيجاب !

لا تسأل من هذا السائل ومن ذاك « المفتى » ، من أى تربة جاءوا وأى مناخ أفرزهم . فما دمنا قد شارفنا زمن الالتباس ، وسقطت الحواجز بين المعقول واللامعقول ، فلا عجب أن اخترقت آذاننا أسئلة من ذلك القبيل بين الحين والآخر .

لقد ألح السؤال حول العلاقة بين الديمقراطية والكفر على الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى ، الفقيه الأصولى المعروف ، حين ذهب إلى الجزائر ليشرف على الجامعة الإسلامية هناك . إذ فوجىء بأن السؤال يلاحقه حيثما ذهب ، فى الجامعة أو فى المساجد أو الملتقيات العامة الأخرى . ورغم أن « الحالة الجزائرية » لها بعض الخصوصية ، فى المزاج العام أو فى الذاكرة المحملة بالعداء لكل ما هو غربى ، عند بعض الشرائح ، إلا أن الشيخ القرضاوى أراد أن يحسم فى فتوى مفصلة تلك العلاقة المتوترة بين بعض الإسلاميين والديمقراطيين ، وأن يؤصل من منطلق شرعى موقف الإسلام من مختلف القيم التى تقوم عليها الديمقراطية .

لهذا السبب فإنه ما إن تلقى سؤالا مفصلا من أحد الجزائرين يستفتيه فى العلاقة بين الديمقراطية والكفر ، بحجة أن الديمقراطية تعنى حكم الشعب بينما الإسلام يدعو إلى حكم الله ، ما إن وصله السؤال حتى عكف على تحرير فتوى فى الموضوع ، أضافها إلى الطبعة الجديدة من كتابه الشهير « فتاوى معاصرة » . وهى طبعة « دار الوفاء » المصرية .

السؤال طويل ، ولكن أهم ما فيه فقرة تقول : هل صحيح أن الإسلام عدو

الديمقراطية ، وأن الديمقراطية ضرب من الكفر أو المنكر ، كما زعم من زعم ؟ . أم أن هذا تقول على الإسلام ، وهو منه برىء ؟

أجاب الشيخ القرضاوى على السؤال فى تلك الفتوى الهامة التى أثبتها فى الجزء الثانى من كتابه « فتاوى معاصرة » (ص ٦٣٦ وما بعدها) ، والتى نحسب أنها ينبغى أن تقرأ جيداً .

هذه هى الفتوى التى تجيب من الزاوية الأصولية على مختلف الأسئلة المثارة فى الساحة الإسلامية حول الديمقراطية ..

« يؤسفنى كل الأسف أن تختلط الأمور ، ويلتبس الحق بالباطل لدى بعض المتدينين عامة ، ولدى بعض المتكلمين باسم الدين خاصة ، إلى الحد الذى يكشف عنه سؤال الأخ السائل ، شكر الله له .. حتى أصبح اتهام الناس بالكفر أو الفسق – على الأقل – أمراً سهلاً على صاحبه ، كأنما لا يعتبر فى نظر الشرع جريمة كبيرة موبقة ، يخشى أن ترتد على من ألصقها بغيره ، كما جاء فى الحديث الصحيح .

والغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح ، أو كفر بواح ، وهو لم يعرفها معرفة جيدة ، تنفذ إلى جوهرها ، وتخلص إلى لبابها ، بغض النظر عن الصورة والعنوان .

ومن القواعد المقررة لدى علمائنا السابقين : أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطىء ، وإن صادف الصواب اعتباطاً ، لأنها رمية من غير رام ، لهذا ثبت فى الحديث أن القاضى الذى يقضى على جهل فى النار ، كالذى عرف الحق وقضى بغيره .

فهل الديمقراطية التى تتنادى بها شعوب العالم ، والتى تكافح من أجلها جماهير غفيرة فى الشرق والغرب ، والتى وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة ، أريقت فيه دماء وسقط فيه ضحايا بالألوف ، بل بالملايين ، كما فى أوروبا الشرقية وغيرها ، والتى يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردى ، وتقليم أظافر التسلط السياسى ، الذى ابتليت به شعوبنا المسلمة ، هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين ؟؟

إن جوهر الديمقراطية – بعيدا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية – أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم ، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه ، أو نظام يكرهونه ، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ ، وحق عزله إذا انحرف ، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها . فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل ، بل التعذيب والتقتيل .

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقى التى وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية ، مثل الانتخاب والاستفتاء العام ، وترجيح حكم الأكثرية ، وتعدد الأحزاب السياسية ، وحق الأقلية فى المعارضة وحرية الصحافة ، واستقلال القضاء ... إلخ .

فهل الديمقراطية – فى جوهرها الذى ذكرناه – تنافى الإسلام ؟ ومن أين تأتى هذه المنافاة ؟ وأى دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى ؟ .

الواقع أن الذى يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام ، فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصلاة من يكرهونه ، ولا يرضون عنه ، وفى الحديث : « ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رءوسهم شبراً ... » وذكر أولهم : « رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون .. » – (رواه ابن ماجة) وإذا كان هذا فى الصلاة فكيف فى أمور الحياة والسياسة ؟ وفى الحديث الصحيح : « خيار أئمتكم – أى حكامكم – الذين تحبونهم ويحبونكم ، وتصلون عليهم – أى تدعون لهم – ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم » – رواه مسلم عن عوف بن مالك .

لقد شن القرآن حملة فى غاية القسوة على الحكام المتألهين فى الأرض ، الذين يتخذون عباد الله عباداً لهم مثل « نمرود » الذى ذكر القرآن موقفه من إبراهيم وموقف إبراهيم منه :

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ آتَاهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ ﴾ (البقرة – ٢٥٨) .

فهذا الطاغية يزعم أنه يحيى ويميت ، كما أن رب إبراهيم – وهو رب العالمين – يحيى ويميت . فيجب أن يدين الناس له ، كما يدينون لرب إبراهيم !

وبلغ من جرأته فى دعوى الإحياء والإماتة ، أن جاء برجلين من عرض الطريق ، وحكم

عليهما بالإعدام بلا جريرة ، ونفذ فى أحدهما ذلك فوراً ، وقال : ها قد أمته ، وعفا عن الآخر ، وقال ها قد أحييته ! ألست بهذا أحيى وأميت ؟!

ومثله فرعون الذى نادى فى قومه ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ ٱلأَعْلَى ﴾ (النازعات – ٢٤) ، وقال فى تبجح : ﴿ يَأَيُّهَا ٱلْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِلَهٍ غَيْرِى ﴾ (القصص – ٣٨) .

وقد كشف القرآن عن تحالف دنس بين أطراف ثلاثة خبيثة :

الأول : الحاكم المتأله المتجبر فى بلاد الله ، المتسلط على عباد الله ، ويمثله فرعون .

والثانى : السياسى الوصولى ، الذى يسخر ذكاءه وخبرته فى خدمة الطاغية ، وتثبيت حكمه ، وترويض شعبه للخضوع له ، ويمثله هامان .

والثالث : الرأسمالى أو الإقطاعى المستفيد من حكم الطاغية ، فهو يؤيده ببذل بعض ماله ، ليكسب أموالاً أكثر من عرق الشعب ودمه ، ويمثله قارون .

ولقد ذكر القرآن هذا الثالوث المتحالف على الإثم والعدوان ، ووقوفه فى وجه رسالة موسى ، حتى أخذهم الله أخذ عزيز مقتدر : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۞ إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُواْ سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ (غافر – ٢٣ ، ٢٤) .

﴿ وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَآءَهُم مُوسَى بِٱلْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُواْ فِى ٱلأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ ﴾ (العنكبوت – ٣٩) .

والعجيب أن قارون كان من قوم موسى ، ولم يكن من قوم فرعون ، ولكنه بغى على قومه ، وانضم إلى عدوهم فرعون ، وقبله فرعون معه ، دلالة على أن المصالح المادية هى التى جمعت بينهم ، برغم اختلاف عروقهم وأنسابهم .

ومن روائع القرآن : أنه ربط بين الطغيان وانتشار الفساد ، الذى هو سبب هلاك الأمم ودمارها ، كما قال تعالى :

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۞ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۞ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَادِ ۞ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ۞ وَفِرْعَوْنَ ذِى ٱلأَوْتَادِ ۞ ٱلَّذِينَ طَغَوْاْ فِى ٱلْبِلَادِ ۞ فَأَكْثَرُواْ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ۞ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۞ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرصَادِ ﴾

(الفجر : ٦ – ١٤)

وقد يعبر القرآن عن « الطغيان » بلفظ « العلو » ويعنى به الاستكبار والتسلط على خلق الله بالإذلال والجبروت . كما قال تعالى عن فرعون : ﴿ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ (الدخان – ٣١) ، ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَآءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص : ٤) .

وهكذا نرى « العلو » و « الإفساد » متلازمين .

ولم يقصر القرآن حملته على الطغاة المتألهين وحدهم ، بل أشرك معهم أقوامهم وشعوبهم الذين اتبعوا أمرهم ، وساروا فى ركابهم ، وأسلموا لهم أزمتهم ، وحملهم المسؤولية معهم .

يقول تعالى عن قوم نوح : ﴿ قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَٱتَّبَعُواْ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (نوح – ٢١) .

ويقول سبحانه عن عاد قوم هود : ﴿ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُ وَٱتَّبَعُواْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾ (هود : ٥٩) .

ويقول جل شأنه عن قوم فرعون : ﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ (الزخرف – ٥٤) ، ﴿ فَٱتَّبَعُواْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ . يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴾ (هود – ٩٧ ، ٩٨) .

وإنما حمل الشعوب المسئولية أو جزءا منها ؛ لأنها هى التى تصنع الفراعنة والطغاة ، وهو ما عبر عنه عامة الناس فى أمثالهم حين قالوا قيل لفرعون : ما فرعنك ؟ قال : لم أجد أحداً يردنى !

وأكثر من يتحمل المسئولية مع الطغاة هم « أدوات السلطة » الذين يسميهم القرآن « الجنود » ويقصد بهم « القوة العسكرية » التى هى أنياب القوة السياسية وأظافرها ، وهى السياط التى ترهب بها الجماهير إن هى تمردت أو فكرت فى أن تتمرد ، يقول القرآن : ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُواْ خَاطِئِينَ ﴾ (القصص – ٨) ، ﴿ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي ٱلْيَمِّ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلظَّالِمِينَ ﴾ (القصص : ٤٠) .

والسنة النبوية حملت كذلك على الأمراء الظلمة والجبابرة ، الذين يسوقون الشعوب بالعصا الغليظة ، وإذا تكلموا لا يرد أحد عليهم قولاً ، فهم الذين يتهافتون فى النار تهافت الفراش .

كما حملت على الذين يمشون فى ركابهم ، ويحرقون البخور بين أيديهم ، من أعوان الظلمة .

ونددت السنة بالأمة التى ينتشر فيها الخوف ، حتى لا تقدر أن تقول للظالم : يا ظالم .

فعن أبى موسى أن رسول الله ﷺ قال : « إن فى جهنم وادياً ، وفى الوادى بئر ، يقال له : هبهب ، حق على الله أن يسكنه كل جبار عنيد » (رواه الطبرانى بإسناد حسن) .

وعن معاوية أن النبى ﷺ قال : « ستكون أئمة من بعدى يقولون فلا يرد عليهم قولهم ، يتقاحمون فى النار ، كما تقاحم القردة » (رواه أبو يعلى والطبرانى) .

وعن جابر أن النبى ﷺ قال لكعب بن عُجْرة : « أعاذك الله من إمارة السفهاء يا كعب » . قال : وما إمارة السفهاء ؟ قال : « أمراء يكونون بعدى ، لا يهدون بهديى ، ولا يستنون بسنتى ، فمن صدقهم بكذبهم ، وأعانهم على ظلمهم ، فأولئك ليسوا منى ، ولست منهم ، ولا يردون علىّ حوضى ، ومن لم يصدقهم بكذبهم ، ولم يعنهم على ظلمهم ، فأولئك منى ، وأنا منهم ، وسيردون علىّ حوضى » (رواه أحمد والبزار) .

وعن معاوية مرفوعاً : « لا تقدس أمة لا يقضى فيها بالحق ، ولا يأخذ الضعيف حقه من القوى غير متعتع » (رواه الطبرانى) .

وعن عبد الله بن عمرو مرفوعاً : « إذا رأيت أمتى تهاب أن تقول للظالم : يا ظالم فقد تودع منهم » (رواه أحمد فى المسند) .

لقد قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية ، وأوجب على الحاكم أن يستشير ، وأوجب على الأمة أن تنصح ، حتى جعل النصيحة هى الدين كله . ومنها : النصيحة لأئمة المسلمين ، أى أمرائهم وحكامهم .

كما جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة لازمة ، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر ، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلى أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجى ، لأن الأول كثيراً ما يكون سبباً للثانى .

إن الحاكم فى نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها ، ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء ، وخصوصاً إذا أخل بموجباتها .

فليس الحاكم فى الإسلام سلطة معصومة ، بل هو بشر يصيب ويخطىء ، ويعدل ويجور ، ومن حق عامة المسلمين أن يسددوه إذا أخطأ ، ويقوِّموه إذا اعوَّج .

وهذا ما أعلنه أعظم حكام المسلمين بعد رسول الله ﷺ : الخلفاء الراشدون المهديون الذين أمرنا أن نتبع سنتهم ، ونعض عليها بالنواجذ باعتبارها امتدادا لسنة المعلم الأول محمد ﷺ .

يقول الخليفة الأول أبو بكر فى أول خطبة له : « أيها الناس ، إنى وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن رأيتمونى على حق فأعينونى ، وإن رأيتمونى على باطل فسددونى ... أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته ، فلا طاعة لى عليكم » .

ويقول الخليفة الثانى عمر الفاروق : « رحم الله امرءًا أهدى إلىّ عيوب نفسى » ، ويقول : « أيها الناس من رأى منكم فىّ اعوجاجاً فليقوِّمنى .. » ، ويرد عليه واحد من الجمهور فيقول : والله يا بن الخطاب لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوَّمناه بحد سيوفنا !

وترد عليه امرأة رأيه وهو فوق المنبر ، فلا يجد غضاضة فى ذلك ، بل يقول : « أصابت المرأة وأخطأ عمر » !

ويقول على بن أبى طالب كرم الله وجهه لرجل عارضه فى أمر : أصبت وأخطأت ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف : ٧٦) .

●

إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التى يقوم عليها جوهرها ، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين ، وفق أصول دينهم ، ومصالح دنياهم ، وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان ، وتجدد أحوال المسلمين .

وميزة الديمقراطية أنها اهتدت - خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء - إلى صيغ ووسائل ، تعتبر - إلى اليوم - أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين .

ولا حجر على البشرية وعلى مفكريها وقادتها ، أن تفكر فى صيغ وأساليب أخرى ، لعلها تهتدى إلى ما هو أوفى وأمثل ، ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق فى واقع الناس ، نرى لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان ، والوقوف فى وجه طغيان السلاطين العالين فى الأرض .

ومن القواعد الشرعية المقررة : أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها ، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد .

ولا يوجد شرعاً ما يمنع اقتباس فكرة نظرية أو حل عملى ، من غير المسلمين ، فقد أخذ النبى ﷺ فى غزوة الأحزاب بفكرة « حفر الخندق » وهو من أساليب الفرس .

واستفاد من أسرى المشركين فى بدر « ممن يعرفون القراءة والكتابة » فى تعليم أولاد المسلمين الكتابة ، برغم شركهم ، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها .

وقد أشرت فى بعض كتبى إلى أن من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا .. ما دام لا يعارض نصاً محكماً ، ولا قاعدة شرعية ثابتة . وعلينا أن نحور فيما نقتبسه ، ونضيف إليه ، ونضفى عليه من روحنا ، ما يجعله جزءًا منا ، ويفقده جنسيته الأولى .

فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت ، فهو فى نظر الإسلام « شهادة » للمرشح بالصلاحية . فيجب أن يتوافر فى « صاحب الصوت » ما يتوافر فى الشاهد من الشروط بأن يكون عدلاً مرضى السيرة ، كما قال تعالى : ﴿ **وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ** ﴾ (الطلاق – ٢) ، ﴿ **مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَاءِ** ﴾ (البقرة – ٢٨٢) .

ومن شهد لغير صالح بأنه صالح ، فقد ارتكب كبيرة شهادة الزور ، وقد قرنها القرآن بالشرك بالله ، إذ قال : ﴿ **فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَانِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ** ﴾ (الحج – ٣٠) .

ومن شهد لمرشح بالصلاحية لمجرد أنه قريبه أو ابن بلده ، أو لمنفعة شخصية يرتجيها منه ، فقد خالف أمر الله تعالى : ﴿ **وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَادَةَ لِلَّهِ** ﴾ (الطلاق – ٢) .

ومن تخلف عن أداء واجبه الانتخابى ، حتى رسب الكفء الأمين ، وفاز بالأغلبية من لا يستحق ، ممن لم يتوافر فيه وصف « القوى الأمين » فقد كتم الشهادة أحوج

ما تكون الأمة إليها . وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ (البقرة – ٢٨٢) ، ﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءَاثِمٌ قَلْبُهُ ﴾ (البقرة – ٢٨٣) .

ومثل ذلك يقال فى صفات المرشح وشروطه من باب أولى .

إننا بإضافة هذه الضوابط والتوجيهات لنظام الانتخاب ، نجعله فى النهاية نظاماً إسلامياً ، وإن كان فى الأصل مقتبساً من عند غيرنا .

والذى نريد التركيز عليه هنا هو ما نَوَّهنا به فى أول الأمر ، وهو : جوهر الديمقراطية ، فهو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام ، إذا رجعنا إليه فى مصادره الأصلية ، واستمددناه من ينابيعه الصافية ، من القرآن والسنة ، وعمل الراشدين من خلفائه ، لا من تاريخ أمراء الجور ، وملوك السوء ، ولا من فتاوى الهالكين المحترفين من علماء السلاطين ، ولا من المخلصين المتعجلين من غير الراسخين .

وقول القائل : إن الديمقراطية تعنى حكم الشعب بالشعب ، ويلزم منها رفض المبدأ القائل : إن الحاكمية لله – قول غير مسلَّم .

فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر ، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم ، وإنما الذى يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية المتسلطة ، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب ، من سلاطين الجور والجبروت .

أجل ، كل ما يعنى هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعب حكامه كما يريد ، وأن يحاسبهم على تصرفاتهم ، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا دستور الأمة . وبعبارة إسلامية : إذا أمروا بمعصية ، وأن يكون له الحق فى عزلهم إذا انحرفوا وجاروا ، ولم يستجيبوا لنصح أو تحذير .

وأحب أن أنبه هنا على أن مبدأ « الحاكمية لله » مبدأ إسلامى أصيل ، قرره جميع الأصوليين فى مباحثهم عن « الحكم » الشرعى ، وعن « الحاكم » فقد اتفقوا على أن « الحاكم » هو الله تعالى ، والنبى مبلغ عنه ، فالله تعالى هو الذى يأمر وينهى ، ويحلل ويحرم ، ويحكم ويشرع .

وقول الخوارج : « لا حكم إلا لله » قول صادق فى نفسه ، حق فى ذاته ، ولكن الذى

أنكر عليهم هو وضعهم الكلمة ، فى غير موضعها ، واستدلالهم بها على رفض تحكيم البشر فى النزاع ، وهو مخالف لنص القرآن الذى قرر التحكيم فى أكثر من موضع ، ومن أشهرها التحكيم بين الزوجين إن وقع الشقاق بينهما .

ولهذا رد أمير المؤمنين علي رضى الله عنه على الخوارج بقوله : « كلمة حق أريد بها باطل » فقد وصف قولهم بأنه « كلمة حق » ، ولكن عابهم بأنهم أرادوا بها باطلاً .

وكيف لا تكون كلمة حق وهى مأخوذة من صريح القرآن : ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ (يوسف - ٤٠) .

فحاكمية الله تعالى للخلق ثابتة بيقين ، وهى نوعان :

١ - حاكمية كونية قدرية ، بمعنى أن الله هو المتصرف فى الكون ، المدبر لأمره ، الذى يجرى فيه أقداره ، ويحكمه بسننه التى لا تتبدل ، ما عرف منها وما لم يعرف ، وفى مثل هذا جاء قوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَواْ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ (الرعد - ٤١) ، فالمتبادر هنا أن حكم الله يراد به الحكم الكونى القدرى لا التشريعى الأمرى .

٢ - حاكمية تشريعية أمرية ، وهى حاكمية التكليف والأمر والنهى ، والإلزام والتخيير ، وهى التى تجلت فيما بعث الله به الرسل ، وأنزل الكتب ، وبها شرع الشرائع ، وفرض الفرائض ، وأحلَّ الحلال ، وحرَّم الحرام ..

وهذه لا يرفضها مسلم رضى بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً .

والمسلم الذى يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم ، يجسد مبادىء الإسلام السياسية فى اختيار الحاكم ، وإقرار الشورى والنصيحة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومقاومة الجور ، ورفض المعصية ، وخصوصاً إذا وصلت إلى « كفر بواح » فيه من الله برهان .

ومما يؤكد ذلك : أن الدستور ينص - مع التمسك بالديمقراطية - على أن دين الدولة هو الإسلام ، وأن الشريعة الإسلامية هى مصدر القوانين ، وهذا تأكيد لحاكمية الله ، أى حاكمية شريعته ، وأن لها الكلمة العليا .

ويمكن إضافة مادة فى الدستور صريحة واضحة : إن كل قانون أو نظام يخالف قطعيات الشرع ، فهو باطل ، وهى فى الواقع تأكيد لا تأسيس .

لا يلزم – إذن – من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله ، إذ لا تناقض بينهما .

ولو كان ذلك لازماً من لوازم الديمقراطية ، فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام : أن لازم المذهب ليس بمذهب ، وأنه لا يجوز أن يكفّر الناس أو يفسّقوا أخذاً لهم بلوازم مذاهبهم ، فقد لا يلتزمون بهذه اللوازم ، بل قد لا يفكرون فيها بالمرة .

ومن الأدلة عند هذا الفريق من الإسلاميين ، على أن الديمقراطية مبدأ مستورد ، ولا صلة له بالإسلام ، أنها تقوم على تحكيم الأكثرية ، واعتبارها صاحب الحق فى تنصيب الحكام ، وفى تسيير الأمور ، وفى ترجيح أحد الأمور المختلف فيها . فالتصويت فى الديمقراطية هو الحكم والمرجع ، فأى رأى ظفر بالأغلبية المطلقة ، أو المقيدة فى بعض الأحيان ، فهو الرأى النافذ ، وربما كان خطأ أو باطلاً .

هذا مع أن الإسلام لا يعتد بهذه الوسيلة ولا يرجح الرأى على غيره ، لموافقة الأكثرية عليه ، بل ينظر إليه فى ذاته ، : أهو صواب أم خطأ ؟ ، فإن كان صواباً نفذ ، وإن لم يكن معه إلا صوت واحد ، أو لم يكن معه أحد ، وإن كان خطأ رفض ، وإن كان معه (٩٩) من الـ (١٠٠) !!

بل إن نصوص القرآن تدل على أن الأكثرية دائماً فى صف الباطل ، وفى جانب الطاغوت . كما فى مثل قوله تعالى :

﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (الأنعام – ١١٦)
﴿ وَمَا أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (يوسف – ١٠٣)

وتكرر فى القرآن مثل هذه الفواصل :

﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف – ١٨٧) ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (العنكبوت – ٦٣) ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (هود – ١٧) ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ (البقرة – ٢٤٣) .

كما دلت على أن أهل الخير والصلاح هم الأقلون عدداً ، كما فى قوله تعالى :

﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ (سبأ – ١٣) ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾ (سورة ص – ٢٤) .

وهذا الكلام مردود على قائله ، وهو قائم على الغلط أو المغالطة .

فالمفروض أننا نتحدث عن الديمقراطية فى مجتمع مسلم ، أكثره ممن يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون . ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله .

ثم إن هناك أموراً لا تدخل مجال التصويت ، ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها ، لأنها من الثوابت التى لا تقبل التغيير ، إلا إذا تغير المجتمع ذاته ، ولم يعد مسلماً .

فلا مجال للتصويت فى قطعيات الشرع ، وأساسيات الدين ، وما علم مه بالضرورة ، إنما يكون التصويت فى الأمور « الاجتهادية » التى تحتمل أكثر من رأى ، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها ، مثل اختيار أحد المرشحين لمنصب ما ، ولو كان هو منصب رئيس الدولة ، ومثل إصدار قوانين لضبط حركة السير والمرور ، أو لتنظيم بناء المحلات التجارية أو الصناعية أو المستشفيات ، أو غير ذلك مما يدخل فيما يسميه الفقهاء « المصالح المرسلة » ومثل اتخاذ قرار بإعلان الحرب أو عدمها ، وبفرض ضرائب معينة أو عدمها ، وبإعلان حالة الطوارىء أولا ، وتحديد مدة رئيس الدولة ، وجواز تجديد انتخابه أو لا ، وإلى أى حد ... إلخ ... إلخ .

فإذا اختلفت الآراء فى هذه القضايا ، فهل تترك معلقة أو تحسم ؟ هل يكون ترجيح بلا مرجح ؟ أو لابد من مرجح ؟

إن منطق العقل والشرع والواقع يقول : لابد من مرجح . والمرجح فى حالة الاختلاف هو الكثرة العددية ، فإن رأى الاثنين أقرب إلى الصواب من رأى الواحد ، وفى الحديث : « إن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » (رواه الترمذى فى الفتن) .

وقد ثبت أن النبى ﷺ قال لأبى بكر وعمر : « لو اجتمعتما على مشورة ما خالفتكما » (رواه أحمد) . إذ معنى ذلك أن صوتين يرجحان صوتا واحدا ، وإن كان هو صوت النبى ﷺ ، ما دام ذلك بعيداً عن مجال التشريع والتبليغ عن الله تعالى .

كما رأينا ﷺ ينزل على رأى الكثير فى غزوة أحد ، ويخرج للقاء المشركين خارج المدينة ، وكان رأيه ورأى كبار الصحابة البقاء فيها ، والقتال من داخلها فى الطرقات والشعاب .

وأوضح من ذلك موقف عمر فى قضية الستة أصحاب الشورى ، الذين رشحهم للخلافة ، وأن يختاروا بالأغلبية واحدا منهم ، وعلى الباقين أن يسمعوا ويطيعوا ، فإن كانوا ثلاثة فى مواجهة ثلاثة ، اختاروا مرجحاً من خارجهم وهو عبد الله بن عمر ، فإن لم يقبلوه ، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف .

وقد ثبت فى الحديث التنويه « بالسواد الأعظم » والأمر باتباعه ، والسواد الأعظم يعنى جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم ، وهو حديث رُوِى من طرق ، بعضها قوى ويؤيده اعتداد العلماء برأى الجمهور فى الأمور الخلافية ، واعتبار ذلك من أسباب ترجيحه ، إذا لم يوجد مرجح يعارضه .

وقد ذهب الإمام أبو حامد الغزالى فى بعض مؤلفاته إلى الترجيح بالكثرة عندما تتساوى وجهتا النظر .

وقول من قال : إن الترجيح إنما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد ، وأما الخطأ فيرفض ولو كان معه (٩٩ من المائة) ، إنما يصدق فى الأمور التى نص عليها الشرع نصاً ثابتاً صريحاً يقطع النزاع ، ولا يحتمل الخلاف ، أو يقبل المعارضة وهذا قليل جداً .. وهو الذى قيل فيه : الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك .

أما القضايا الاجتهادية ، مما لا نص فيه ، أو ما فيه نص يحتمل أكثر من تفسير ، أو يوجد له معارض مثله أو أقوى منه ، فلا مناص من اللجوء إلى مرجح يحسم به الخلاف والتصويت وسيلة لذلك عرفها البشر ، وارتضاها العقلاء ، ومنهم المسلمون ، ولم يوجد فى الشرع ما يمنع منها ، بل وجد فى النصوص والسوابق ما يؤيدها .

إن أول ما أصاب الأمة الإسلامية فى تاريخها هو التفريط فى قاعدة الشورى ، وتحول « الخلافة الراشدة » إلى « مُلك عضوض » سماه بعض الصحابة « كِسروية » و « قيصرية » أى أن عدوى الاستبداد الإمبراطورى انتقلت إلى المسلمين من الممالك التى أورثهم الله إياها ، وكان عليهم أن يتخذوا منهم عبرة ، وأن يجتنبوا من المعاصى والرذائل ما كان سبباً فى زوال دولتهم .

وما أصاب الإسلام وأمته ودعوته فى العصر الحديث إلا من جراء الحكم الاستبدادى المتسلط على الناس بسيف المعز وذهبه ، وما عطلت الشريعة ، ولا فرضت العلمانية ، وألزم الناس بالتغريب إلا بالقهر والجبروت ، واستخدام الحديد والنار ، ولم تضرب الدعوة الإسلامية والحركة الإسلامية ، ولم ينكل بدعاتها وأبنائها ، ويشرد بهم كلَّ مشرَّد ، إلا تحت وطأة الحكم الاستبدادى السافر حيناً ، والمقنَّع أحياناً ، بأغلفة من دعاوى الديمقراطية الزائفة ، الذى تأمره القوى المعادية للإسلام جهراً ، أو توجهه من ورء ستار .

ولم ينتعش الإسلام ، ولم تنتشر دعوته ، ولم تبرز صحوته ، وتعل صيحته ، إلا من خلال ما يتاح له من حرية محدودة ، يجد فيها الفرصة ليتجاوب مع فطرة الناس التى تترقبه ، وليُسمِعَ الآذان التى طال شوقها إليه ، وليقنعَ العقول التى تهفو إليه .

●

إن المعركة الأولى للدعوة الإسلامية والصحوة الإسلامية والحركة الإسلامية فى عصرنا هى معركة الحرية ، فيجب على كل الغيورين على الإسلام أن يقفوا صفاً واحداً للدعوة إليها ، والدفاع عنها ، فلا غنى عنها ، ولا بديل لها .

ويهمنى أن أؤكد أننى لست من المولعين باستخدام الكلمات الأجنبية الأصل « كالديمقراطية ونحوها » للتعبير عن معان إسلامية ..

ولكن إذا شاع المصطلح واستخدمه الناس ، فلن نُصِمَّ سمعنا عنه ، بل علينا أن نعرف المراد منه إذا أطلق ، حتى لا نفهمه على غير حقيقته ، أو نحمِّله ما لا يحتمله ، أو ما لا يريده الناطقون به ، والمتحدثون عنه ، وهنا يكون حكمنا عليه حكما سليماً متزناً ، ولا يضيرنا أن اللفظ جاء من عند غيرنا ، فإن مدار الحكم ليس على الأسماء والعناوين ، بل على المسمَّيات والمضامين .

على أن كثيراً من الدعاة والكتاب استخدموا كلمة « الديمقراطية » ولم يجدوا بأساً فى استعمالها ، وكتب الأستاذ عباس العقاد – رحمه الله – كتاباً سماه (الديمقراطية الإسلامية) ، وبالغ الأستاذ خالد محمد خالد حين اعتبر الديمقراطية هى الإسلام ذاته .

وقد عقبنا على ذلك فى كتابنا : « الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى » فليرجع إليه .

وكثير من الإسلاميين يطالبون بالديمقراطية شكلاً للحكم ، وضماناً للحريات ، وصماماً للأمان من طغيان الحاكم ، على أن تكون ديمقراطية حقيقية تمثل إرادة الأمة ، لا إرادة الحاكم الفرد وجماعته المنتفعين به . فليس يكفى رفع شعار الديمقراطية فى حين تزهق روحها بالسجون تفتح ، وبالسياط تُلهِب ، وبأحكام الطوارىء تلاحق كل ذى رأى حر ، وكل من يقول للحاكم : لم ؟ بله أن يقول : لا .

وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة ، والمنضبطة ، لتحقيق هدفنا فى الحياة الكريمة التى نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام ، كما نؤمن به ، دون أن يزج بنا فى ظلمات المعتقلات ، أو تنصب لنا أعواد المشانق ..

بقى أن أذكر أن بعض العلماء ، ما زالوا يقولون إلى اليوم : إن الشورى معلمة لا ملزمة ، وأن على الحاكم أن يستشير ، وليس عليه أن يلتزم برأى أهل الشورى – أهل الحل والعقد .

وقد رددت على هذا فى مقام آخر ، مبيناً أن الشورى لا معنى لها ، إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلو له ، وما تزيّنه له بطانته ، ضارباً برأى أهل الشورى عرض الحائط ، وكيف يسمَّى هؤلاء « أهل الحل والعقد » كما عرفوا فى تراثنا ، وهم فى الواقع لا يحلون ولا يعقدون ؟!

وقد ذكر ابن كثير فى تفسيره نقلاً عن ابن مردويه عن على رضى الله عنه أنه سئل عن العزم فى قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران – ١٥٩) فقال : مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم .

وإذا كان فى المسألة رأيان ، فإن ما أصاب أمتنا – ولا يزال يصيبها إلى اليوم – من وراء الاستبداد ، يؤيد الرأى القائل بإلزامية الشورى .

ومهما يكن من خلاف ، فإذا رأت الأمة أو جماعة منها أن تأخذ برأى الإلزام فى الشورى ، فإن الخلاف يرتفع ، ويصبح الالتزام بما اتفق عليه واجباً شرعاً ، فإن المسلمين عند شروطهم ، فإذا اختير رئيس أو أمير على هذا الأساس وهذا الشرط ، فلا يجوز له أن ينقض هذا العقد ، ويأخذ بالرأى الآخر ، فإن المسلمين على شروطهم ، والوفاء بالعهد فريضة .

وحين عرض على سيدنا على – رضى الله عنه – أن يبايعوه على الكتاب والسنة وعمل الشيحين – أبى بكر وعمر – قبله ، رفض هذا – أعنى الالتزام بعمل الشيخين – لأنه إذا قبله يجب أن يلتزم به .

وبهذا تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية ، وإن شئت قلت : يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية .

والحمد لله رب العالمين (انتهى) .

٦ شرعا : يجوز تعـدد الأحـزاب

ما هو الموقف الشرعى من تعدد الأحزاب فى المجتمع الإسلامى ؟ وما رأيكم فى العبارة التى أوردها الإمام الشهيد حسن البنا ، وقال فيها إنه « لا حزبية فى الإسلام » ؟

وُجه السؤالان إلى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى ، فأجاب عليهما فى فتوى هامة ، أثبتها فى كتابه « فتاوى معاصرة » (ص ٦٥٢ وما بعدها) هذا نصها :

رأيى أنه لا يوجد مانع شرعى فى وجود أكثر من حزب سياسى داخل الدولة الإسلامية ، إذ المنع الشرعى يحتاج إلى نص ، ولا نص .

بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة فى هذا العصر ؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم ، وتسلطها على سائر الناس ، وتحكمها فى رقاب الآخرين ، وفقدان أى قوة تستطيع أن تقول لها : لا ، أو : لم ؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع .

كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران أساسيان :

١ – أن تعترف بالإسلام – عقيدة وشريعة – ولا تعاديه أو تتنكر له ، وإن كان لها اجتهاد خاص فى فهمه ، فى ضوء الأصول العلمية المقررة .

٢ – ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته ، أياً كان اسمها وموقعها .

فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية ، أو يطعن فى الأديان السماوية عامة ، أو فى الإسلام خاصة ، أو يستخف بمقدسات الإسلام : عقيدته أو شريعته أو قرآنه أو نبيه ﷺ .

وذلك أن من حق الناس فى الإسلام – بل من واجبهم – أن ينصحوا الحاكم ، ويقوموه إذا اعوجّ ، ويأمروه بالمعروف ، وينهوه عن المنكر ، فهو واحد من المسلمين ، ليس أكبر من أن يُنصح ويؤمر ، وليسوا هم أصغر من أن ينصحوا أو يأمروا .

وإذا ضيعت الأمة الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، فقدت سر تميزها ، وسبب خيريتها وأصابتها اللعنة كما أصابت من قبلها من الأمم ، ممن ﴿ **كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ** ﴾ (المائدة – ٧٩) .

وفى الحديث : « إذا رأيت أمتى تهاب أن تقول للظالم : يا ظالم ، فقد تودع منهم » (رواه أحمد بن حنبل فى مسنده عن عبد الله بن عدى) .

وفى الحديث الآخر : « إن الناس إذا رأوا الظالم ، فلم يأخذوا على يديه ، أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » (رواه أبو داود فى سننه من حديث أبى بكر) .

وعندما ولى أبو بكر الخلافة قال فى أول خطبة له : « أيها الناس إن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى .. أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » .

وقال عمر : « أيها الناس من رأى منكم فىّ اعوجاجا فليقومنى » ، فقال له رجل : والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا ! فقال عمر : « الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوّم اعوجاج عمر بحد سيفه » !

ولكن علمنا التاريخ ، وتجارب الأمم ، وواقع المسلمين : أن تقويم اعوجاج الحاكم ليس بالأمر السهل ، ولا بالخطب اليسير ، ولم يعد لدى الناس سيوف يقومون بها العوج ، بل السيوف كلها يملكها الحاكم !

والواجب هو تنظيم هذا الأمر لتقويم عوج الحكام بطريقة غير سل السيوف ، وشهر السلاح .

وقد استطاعت البشرية فى عصرنا – بعد صراع مرير ، وكفاح طويل – أن تصل إلى صيغة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وتقويم عوج السلطان ، دون إراقة للدماء وتلك هى وجود « قوى سياسية » لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة ، وهى ما يطلق عليها « الأحزاب » .

إن السلطة قد تتغلب بالقهر والحيلة على فرد أو مجموعة قليلة من الأفراد ، ولكنها يصعب عليها أن تقهر جماعات كبيرة منظمة ، لها امتدادها فى الحياة وتغلغلها فى الشعب ، ولها منابرها وصحفها وأدواتها فى التعبير والتأثير .

فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر معناها وقوتها وأثرها فى عصرنا ، فلا يكفى أن تظل فريضة فردية محدودة الأثر ، محدودة القدرة ، ولابد من تطوير صورتها ، بحيث تقوم بها قوة تقدر أن تأمر وتنهى ، وتنذر وتحذر ، وأن تقول عندما تؤمر بمعصية : لا سمع ولا طاعة . وأن تؤلب القوى السياسية على السلطة إذا طغت ، فتسقطها بغير العنف والدم .

إن تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها ، وردها إلى سواء الصراط ، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها ، وهى التى يمكن بها الاحتساب على الحكومة ، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وربما يتصور بعض المخلصين أن الدولة التى تحكم بشرع الله ، وترجع فى كل أمورها إلى حكمه ، لا تحتاج إلى كل هذا ، فهى دولة ملتزمة وقافة عند حدود الله تعالى .

فعلى العاملين أن يجاهدوا حتى تقوم هذه الدولة المنشودة : فإذا قامت كانت كما وصفها الله تعالى : ﴿ **ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَاةَ وَآتَوُاْ ٱلزَّكَاةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ** ﴾ (الحج - ٤١) .

وحينئذ عليهم أن يسلموا لها الزمام ، وأن يمنحوها كامل الولاء والطاعة والتأييد .

وأحب أن أقول لهؤلاء : إن « الدولة الإسلامية » ليست هى « الدولة الدينية » التى عرفت فى مجتمعات أخرى ، أعنى : إنها دولة مدنية تحتكم إلى الشريعة ، رئيسها ليس « إماما معصوما » ، وأعضاؤها ليسوا « كهنة مقدسين » بل هم بشر يصيبون ويخطئون ، ويحسنون ويسيئون ، ويطيعون ويعصون ، وعلى الناس أن يعينوهم إذا أحسنوا ، ويقوّموهم إذا أساؤوا ، ويرفضوا أمرهم إذا أمروا بمعصية ، كما قال أبو بكر رضى الله عنه فى خطابه الأول ، بل كما قال النبى ﷺ : « السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره ، ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (متفق عليه عن ابن عمر) .

وإذا انتفت العصمة والقداسة فكل الناس بشر ، لا يؤمن أن تغرهم الحياة الدنيا ويغرهم بالله الغرور ، فيستبدوا ويظلموا ، وأشد أنواع الاستبداد خطرا ما كان باسم الدين ، فإذا لم توضع الضوابط ، وتهيأ السبل لمنعه من الوقوع ، وإزالته إذا وقع ، حاق الضرر بالأمة ، وأصاب شرره الدين أيضاً .

ولهذا كان إيجاد قوى منظمة تعمل فى وضح النهار ، وتقدر على أن تعين المحسن وتقوّم المسيء ، أمرا يرحب به الشرع ويؤيده ، لما وراءه من جلب المصالح ودرء المفاسد .

وأكبر الخطأ أن تظن الدولة ، أو يظن بعض الموالين لها : أن الحق معها وحدها ، والصواب دائماً فى جانبها ، وأن من خالفها فهو على خطأ ، بل على باطل .

ولقد رأينا المعتزلة حين استقلوا بالحكم ، وانفردوا بالسلطان فى عهد الخليفة المأمون ابن الرشيد ، وفى عهدى الواثق والمعتصم من بعده ، أرادوا أن يفرضوا رأيهم على الكافة ، وأن يمحوا الرأى الآخر ، من خريطة الفكر ، وقاوموا بالسوط والسيف رأى الفئات الأخرى ، التى لا ترى رأيهم فى القضية الكبرى التى أثاروها والمعروفة فى تاريخ العقيدة والفكر باسم قضية « خلق القرآن » .

وكانت محنة عنيفة شديدة العنف ، أوذى فيها رجال كبار ، وأئمة عظام ، على رأسهم الإمام التقى الورع أحمد بن حنبل .

وسجل التاريخ على القوم الذين زعموا أنهم أهل العقل وأحرار الفكر ، هذه الجريمة المخزية التى يندى لها الجبين ، وهى : جريمة اضطهاد المعارضين فى الرأى ، إلى حد السجن والضرب والتعذيب ، ولو كانوا من كبار العلماء .

●

وعندما نجيز مبدأ التعدد الحزبى داخل الدولة الإسلامية ، فليس معناه أن تتعدد الأحزاب ، والتجمعات بتعدد أشخاص معينين ، يختلفون على أغراض ذاتية ، أو مصالح شخصية ، فهذا حزب فلان ، وذاك حزب علان ، وآخر حزب هيان بن بيان . جمعوا الناس على ذواتهم ، وأداروهم فى أفلاكهم .

ومثل ذلك التعدد المبنى على أساس عنصرى ، أو إقليمى ، أو طبقى ، أو غير ذلك من إفرازات العصبية ، التى يبرأ منها الإسلام .

إنما التعدد المشروع هو تعدد الأفكار والمناهج والسياسات يطرحها كل فريق مؤيدة بالحجج والأسانيد ، فيناصرها من يؤمن بها ، ولا يرى الإصلاح إلا من خلالها .

وتعدد الأحزاب فى مجال السياسة أشبه شىء بتعدد المذاهب فى مجال الفقه .

إن المذهب الفقهى هو مدرسة فكرية لها أصولها الخاصة فى فهم الشريعة ، والاستنباط من أدلتها التفصيلية فى ضوئها ، وأتباع المذهب هم فى الأصل تلاميذ فى هذه المدرسة يؤمنون بأنها أدنى إلى الصواب من غيرها ، وأهدى سبيلا ، فهم أشبه بحزب فكرى التقى أصحابه على هذه الأصول ، ونصروها بحكم اعتقادهم أنها أرجح وأولى ، وإن كان ذلك لا يعنى بطلان ما عداها .

ومثل ذلك الحزب : أنه مذهب فى السياسة له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة اساسا من الإسلام الرحب . وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهى ، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب ، وأحق بالترجيح .

قد تلتقى مجموعة من الناس على أن الشورى ملزمة ، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخابا عاماً ، وأن مدة رئاسته محددة ثم يعاد انتخابه مرة أخرى ، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب ، وأن للمرأة حق الانتخاب وحق الترشيح للمجلس ، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع ، وإيجار الأرض والعقار وأجور العاملين ، وأرباح التجار ، وأن الأرض تستغل بطريق المزارعة لا بطريق المؤاجرة ، وأن فى المال حقوقا سوى الزكاة ، وأن الأصل فى العلاقات الخارجية السلم ، وأن أهل الذمة يعفون من الجزية إذا أدّوا الخدمة العسكرية وهى ما يقابل الزكاة التى تؤخذ من المسلم ... الخ .

وقد تلتقى مجموعة أخرى من « المحافظين » يعارضون أولئك « المجددين » أو أدعياء التجديد فى نظرهم ، فيرون الشورى معلمة لا ملزمة ، وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد ، ويختار مدى الحياة ، وأن الانتخاب ليس وسيلة شرعية ، والمرأة ليس لها حق الترشيح ولا حق التصويت ، وأن الاقتصاد حر ، والملكية مطلقة ، وأن الأصل فى العلاقات الخارجية هو الحرب ، وأن الخليفة أو الرئيس هو صاحب الحق فى إعلان الحرب أو قبول السلم ، وغير ذلك من الأفكار والمفاهيم التى تشمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية وغيرها .

وقد توجد مجموعة أخرى لا هى مع هؤلاء ولا مع أولئك ، بل توافق هؤلاء فى أشياء وأولئك فى أشياء .

فإذا انتصرت فئة من هذه الفئات ، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها ، فهل تلغى الفئات الأخرى من الوجود ، وتهيل على أفكارها التراب ، لمجرد أنها صاحبة السلطان ؟

هل الاستيلاء على السلطة هو الذى يعطى الأفكار حق البقاء ؟ والحرمان من السلطة يقضى عليها بالفناء ؟

إن النظر الصحيح يقول : لا ، فمن حق كل فكرة أن تعبر عن نفسها مادام معها اعتبار وجيه يسندها ، ولها أنصار يؤيدونها .

أما ما ننكره فى ميدان السياسة فهو ما ننكره فى ميدان الفقه : التقليد الغبى والعصبية العمياء ، وإضفاء القداسة على بعض الزعامات كأنهم أنبياء ، وهذا هو منبع الوبال والخبال .

●

ومن الشبهات التى أثيرت هنا : أن مبدأ « التعدد » أو « التعددية » – كما هو المصطلح السائد – يتنافى مع الوحدة التى يفرضها الإسلام ، ويعتبرها صنو الإيمان كما يعتبر الاختلاف أو التفرق أخا للكفر والجاهلية .

وقد قال تعالى : ﴿ **وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ** ﴾ (آل عمران – ١٠٣) وقال : ﴿ **وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ (آل عمران – ١٠٥) .

وفى الحديث : « لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا » – متفق عليه .

وأود أن أنبه هنا على حقيقة مهمة ، وهى أن التعدد لا يعنى بالضرورة التفرق ، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتا ، مثل الاختلاف فى الرأى نتيجة الاختلاف فى الاجتهاد ، ولهذا اختلف الصحابة فى مسائل فرعية كثيرة ، ولم يضرهم ذلك شيئا . بل اختلفوا فى عصر النبى ﷺ فى بعض القضايا مثل اختلافهم فى صلاة العصر فى طريقهم إلى بنى قريظة . وهى قضية مشهورة ، ولم يوجه الرسول الكريم لوما إلى أى من الفريقين المختلفين .

وقد اعتبر بعضهم هذا النوع من الاختلاف من باب الرحمة التى وسع بها على الأمة وفيها ورد الأثر « اختلاف أمتى رحمة » وفيه ألف كتاب « رحمة الأمة باختلاف الأئمة » .

ونقلوا عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أنه لم يكن يود أن الصحابة لم يختلفوا ، لأن اختلافهم فتح باب السعة والمرونة واليسر للأئمة ، بتعدد المشارب وتنوع المنازع .

وبعضهم جعل اختلاف الرحمة يتمثل فى اختلاف الناس فى علومهم وصناعاتهم ، وبذلك تسد الثغرات وتلبى الحاجات المتعددة والمتنوعة للجماعات .

والقرآن يعتبر اختلاف الألسنة والألوان آية من آيات الله تعالى فى خلقه ، يعقلها العالمون منهم : ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَوات وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ** ﴾ (الروم – ٢٢) .

فليس كل الاختلاف شراً ، بل الاختلاف قسمان : اختلاف تنوع ، واختلاف تضاد ، والأول محمود ، والآخر مذموم .

ولطالما ذكرت فى كتبى ومحاضراتى أنه لا مانع أن تتعدد الجماعات العاملة للإسلام ما دامت الوحدة متعذرة عليهم بحكم اختلاف أهدافهم واختلاف مناهجهم ، واختلاف مفاهيمهم ، واختلاف ثقتهم بعضهم ببعض .

على أن يكون هذا التعدد تنوع وتخصص ، لا تعدد تعارض وتناقض ، يقف الجمع صفا واحدا فى كل القضايا المصيرية التى تتعلق بالوجود الإسلامى ، وبالعقيدة الإسلامية ، وبالشريعة الإسلامية ، وبالأمة الإسلامية .

وعلى أية حال يكون حسن الظن والتماس العذر هو الأساس فى تعامل مختلف الأطراف . فلا تأثيم ولا تضليل ولا تكفير . بل تواص بالحق ، وتواص بالصبر ، وتناصح فى الدين ، مع التزام الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن .

ومثل هذا التعدد أو الاختلاف – اختلاف التنوع – لا يؤدى إلى تفرق ولا عداوة ، ولا يلبس الأمة شيعا ، ويذيق بعضها بأس بعض ، بل هو تعدد واختلاف فى ظل الأمة الواحدة ، ذات العقيدة الواشجة . فلا خوف منه ، ولا خطر فيه ، بل هو ظاهرة صحية .

نقول هذا قبل قيام الدولة الإسلامية ، ونقوله بعد قيام الدولة الإسلامية ، فهى دولة لا تضيق بالخلاف ذرعا ، ولا تحكم بالإعدام على كل الأفكار التى تبنتها قبلها جماعات قبلها ، لأن الأفكار لا تموت ولا تقبل حكم الإعدام ، ما لم تمت هى من نفسها بظهور أفكار أقوى منها .

●

ومن الشبهات التى تثار هنا أيضاً : ما يقال : إن التعدد الحزبى مبدأ مستورد من الديمقراطية الغربية ، وليس مبدأ إسلاميا أصيلا نابعا منا ، وصادرا عنا ، وقد نهينا أن نتشبه بغيرنا ، ونفقد داتيتنا « ومن تشبه بقوم فهو منهم » .

والواجب أن يكون لنا استقلالنا الفكرى والسياسى ، فلا نتبع سنن غيرنا شبرا بشبر ، وذراعا بذراع .

ونحن نقول : إن الذى نهينا عنه ، وحذرنا منه ، هو : التقليد الأعمى لغيرنا بحيث نغدو مجرد ذيول تُتبع ولا تُتبع ، وتمضى خلف غيرها فى كل شىء « حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » .

والتشبه الممنوع هو ما كان تشبها فيما هو من علامات تميزهم الدينى كلبس الصليب للنصارى ، والزنار للمجوس ، ونحو ذلك ، مما يدخل صاحبه فى زمرة المتشبه بهم ، ويحيله كأنه واحد منهم .

أما الاقتباس منهم فيما عدا ذلك مما هو من شؤون الحياة المتطورة فلا حرج فيه ، ولا جناح على من فعله ، والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها .

وقد حفر الرسول ﷺ خندقا حول المدينة ، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب ، إنما هى من أساليب الفرس ، أشار بها سلمان رضى الله عنه .

واتخذ الرسول ﷺ خاتما يختم به كتبه ، حين قيل له : إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوما .

واقتبس عمر نظام الخراج ، ونظام الديوان .

واقتبس معاوية نظام البريد .

واقتبس من بعده أنظمة مختلفة .

وعلى هذا لا غضاضة ولا حرج من اقتباس مبدأ التعدد الحزبى من الديمقراطية الغربية بشرطين :

أولهما : أن نجد فى ذلك مصلحة حقيقية لنا ، ولا يضرنا أن نخشى من بعض المفاسد من جرائه ، المهم أن يكون نفعه أكبر من ضرره ، فإن مبنى الشريعة على اعتبار المصالح الخالصة أو الغالبة ، وعلى إلغاء المفاسد الخالصة أو الراجحة . وقوله تعالى فى الخمر والميسر : ﴿ **قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا** ﴾ (البقرة - ٢١٩) أصل فى هذا الباب .

وثانيهما : أن نعدل ونطور فيما نقتبسه ، حتى يتفق مع قيمنا الدينية ومثلنا الأخلاقية ، وأحكامنا الشرعية ، وتقاليدنا المرعية .

ولا يجبرنا أحد أن نأخذ النظام بحذافيره وتفاصيله ، ومنها : التعصب للحزب بالحق وبالباطل ، ونصرته ظالما ومظلوما ، على ظاهر ما كان يقوله العرب فى الجاهلية : « انصر أخاك ظالما أو مظلوما » قبل أن يعدل الرسول ﷺ مفهومها لهم ، ويفسرها تفسيرا يجعل لها معنى آخر ، فنصره ظالما بأن تأخذ فوق يديه ، وتمنعه من الظلم ، فبذلك تنصره على هوى نفسه ووسوسة شيطانه .

ومن الشبهات التى أثيرت كذلك : ما قيل من أن وجود أحزاب داخل الدولة الإسلامية يقسم ولاء الفرد بين حزبه الذى ينتمى إليه ، ودولته التى بايعها على السمع والطاعة والنصرة والمعونة .

وهذا صحيح إذا كان الفرد سيتخذ موقف المعارضة للدولة فى كل شيء والتأييد لحزبه فى كل شيء . وهذا ما لا نقول به .

إن ولاء المسلم إنما هو لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين ، كما قال تعالى : ﴿ **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ** ﴾ (المائدة - ٥٥ ، ٥٦) .

وانتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم ، أو جمعية ، أو نقابة ، أو اتحاد أو حزب - لا ينافى انتماءه للدولة وولاءه لها .

فإن هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين ، والمحظور كل المحظور هو اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين : ﴿ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ (النساء ١٣٩) ، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾ (الممتحنة - ١) .

وإذا كان النمط الحزبى المعهود هو تأييد الفرد لحزبه فى مواقفه ، وإن اعتقد أنه مبطل بيقين ، ومعارضة الدولة وإن اعتقد أنها على حق ، فهذا ما لا نقره ولا ندعو إليه ، وما ينبغى تعديله إلى صيغة تتفق وقيم الإسلام وأحكامه وآدابه .

●

وإذا رجعنا إلى تراثنا الخصب ، وإلى سنة الراشدين خاصة - وهم الذين أمرنا أن نتبع سنتهم ونعض عليها بالنواجذ - نجد أن أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، رضى الله عنه وكرم الله وجهه ، سمح بوجود حزب مخالف فى سياسته ومنهجه إلى حد انتهى به إلى اتهامه بالكفر والمروق ، وهو ابن الإسلام البكر ، ولم يكتفوا بهذا الموقف النظرى الفكرى ، فسلوا عليه السيوف ، وأعلنوا عليه الحرب ، واستحلوا دمه ودم من ناصره ، بدعوى أنه حكم الرجال فى دين الله ، ولا حكم إلا لله بنص القرآن الكريم : ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ (يوسف - ٤٠) .

وحين سمع الإمام على رضى الله عنه هذه الكلمة ، رد عليهم بجملته التى أصبحت مثلا يرويه التاريخ ، وذلك قوله : كلمة حق يراد بها باطل !

ومع هذا لم يلغ وجودهم ، ولم يأمر بمطاردتهم وملاحقتهم ، حتى لا يبقى لهم أثر ، بل قال لهم فى صراحة وجلاء : لكم علينا ثلاث : ألا نمنعكم مساجد الله ، ولا نحرمكم من الفيء مادامت أيديكم فى أيدينا ، ولا نبدأكم بقتال .

هذا وهم الخوارج ، الذين يمثلون المعارضة المسلحة ، والقوة التى بلغت بها الشجاعة حد التهور .

أنا أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنا ، أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب فى الإسلام .

وهو اجتهاد منه رضى الله عنه ، لما رآه فى زمنه من حزبية فرقت الأمة فى مواجهة

عدوها ، وهى أحزاب اجتمعت على أشخاص لا على أهداف واضحة ، ومناهج محددة ، وقد قال عن رجال الأحزاب ، وزعمائها فى بعض رسائله : إن المستعمر يفرقهم بعضهم عن بعض ، ويجمعهم عليه ، فلا يقصدون إلا داره ، ولا يجتمعون إلا زواره !

ولا بأس أن يخالف اجتهاد إمامنا رحمه الله ، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد ، وخصوصاً إذا تغيرت الظروف وتطورت الأوضاع والأفكار . ولعله لو عاش إلى اليوم لرأى ما رأينا ، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال . ولا سيما فى أمر السياسة الكثيرة التغيير .

والعارفون بحسن البنا يعلمون أنه لم يكن جامدا ولا متحجرا ، بل كان يتطور ، ويطور أفكاره وسياسته ، وفقا لما يتبين له من الأدلة والاعتبارات .

والعلمانيون يصورون الدولة الإسلامية المبتغاة بأنها الدولة التى لا تسمح بصوت يرتفع ، أو برأى يعارض ، أو بجماعة تقول : لم ؟ بلَه : لا !

والواقع ينطق بأن فى الساحة قوى مختلفة ، وجماعات متعددة ، تنطلق من الإقرار بالإسلام ، والانقياد له ، ولكنها مختلفة الرؤى والمفاهيم والبرامج والخطط ، فإذا قدر لبعضها أن يمتلك زمام السلطة بوسيلة أو بأخرى ، فهل يأذن لسائر الجماعات والقوى بالبقاء والاستمرار ؟ أم يقضى عليها بأن تختفى من المسرح ، وتتوارى إلى الأبد ؟

إن الأرشد والأوفق أن تظل هذه القوى فى الساحة داعية موجهة ، آمرة بالمعروف ، ناهية عن المنكر ، ناصحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم .

وإن كان تعدد الأحزاب والقوى السياسية مشروعا فى ظل الدولة الإسلامية ، الملتزمة بأحكام الإسلام ، فمن باب أولى أن يكون تعدد الجماعات والأحزاب مشروعا قبل قيام دولة الإسلام ، فلا مانع أن يوجد فى ساحة العمل الإسلامى أكثر من جماعة تسعى لإقامة المجتمع المسلم ، والدولة المسلمة ، وتجاهد فى سبيل الله بكل وسيلة مشروعة .

ومما يجب التنبيه عليه ، ولا يحسن السكوت عنه هنا : ما يشيعه بعض الأفراد وبعض الفئات التى تحمل النسب الإسلامى ، من أفكار تتعلق بهذا الجانب .

من ذلك ما صدر لبعضهم من حكم أو فتوى تجعل أى تكوين لجماعة ، أو انتساب

إليها عملا محرما ، وابتداعا فى الدين لم يأذن به الله ، سواء سميت هذه المؤسسة جماعة أو جمعية أو حزبا ، أو ما شئت من الأسماء والعناوين .

وهذه جرأة على دين الله ، وتهجم على الشرع بغير بينة ، وتحريم لما أحل الله بغير سلطان . فالأصل فى الأشياء والتصرفات المتعلقة بعادات الناس ومعاملاتهم الإباحة . وتكوين الجماعات العاملة للإسلام منها .

بل الصواب أن تكوين هذه الجماعات مما توجبه نصوص الشرع العامة ، وقواعده الكلية . فالله تعالى يقول : ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَى ﴾ (المائدة – ٢) ، ويقول : ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ (آل عمران – ١٠٣) .

والرسول ﷺ يقول : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » (متفق عليه) ، « يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ فى النار » (رواه الترمذى) .

والرسول ﷺ يقول : « ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب » . ومن المؤكد أن خدمة الإسلام فى هذا العصر ، والمحافظة على كيان أمته ، والعمل لإقامة دولته ، لا يمكن أن يتم بجهود فردية متناثرة هنا وهناك ، بل لابد من عمل جماعى يضم القوى المتشتتة ، والجهود المبعثرة والطاقات المعطلة ، ويجند الجميع فى صف منتظم ، يعرف هدفه ، ويحدد طريقه .

يؤكد هذا أن القوى المعادية للإسلام ، والتى تعمل لأهداف أخرى ، لا تعمل متفرقة ، بل فى صورة كتل قوية ومؤسسسات جماعية كبرى ، تملك أضخم القوى المادية والبشرية .

فكيف نواجهها فرادى متفرقين ، والمعركة تقتضى رص الجميع فى صف واحد ، كما قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ (الصف – ٤) .

إن العمل الجماعى لنصرة الإسلام ، وتحرير أرضه ، وتوحيد أمته ، وإعلاء كلمته فريضة وضرورة . فريضة يوجبها الدين ، وضرورة يحتمها الواقع ، والعمل الجماعى يعنى تكوين جماعات أو أحزاب تقوم بهذا الواجب .

وهناك على النقيض من هذه الفكرة فكرة أخرى : ترى العمل الجماعى فريضة ، وتحصر هذه الفريضة فى جماعة معينة ترى أنها وحدها تمثل الحق الخالص ، وما سواها هو الباطل : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ (يونس - ٣٢) .

وبعبارة أخرى تصف هذه الفئة نفسها بأنها « جماعة المسلمين » وليست مجرد « جماعة من المسلمين » ومادامت هى جماعة المسلمين فكل من فارقها فقد فارق الجماعة ، وكل من لم يدخل فيها ، فليس فى جماعة المسلمين !

وكل ما جاء من أحاديث عن « الجماعة » ولزوم « الجماعة » ، ومفارقة « الجماعة » تنزل على جماعتها .

وهذا النوع من الاستدلال ، وتنزيل النصوص على غير ما جاءت له ، باب شر على الأمة ، لأنه يضع الأدلة فى غير مواضعها .

ومن هؤلاء من يجعل الحق مع جماعته أو حزبه دون غيره ، لمبررات موضوعية يسبغها على حزبه أو جماعته وحدها ، وينفيها عمن سواها .

وكثيرا ما يضع بعضهم أوصافا فكرية وعملية ، عقيدية وخلقية ، يحدد بها « جماعة الحق » أو « حزب الحق » لتنطبق على جماعته دون غيرها ، وهذا نوع من التكلف والتعسف لا يقبله منطق العلم .

وثمة آخرون يجعلون التقدم الزمنى هو المعيار الأوحد ، فمن سبق غيره فهو الجدير بأن يكون هو صاحب الحق ، أو محتكر الحق والحقيقة .

حتى زعم بعض الأحزاب فى بعض البلاد الإسلامية أنه وحده يمثل الحق ، لأنه الحزب الأول الذى أخذ زمام المبادرة ، وكل حزب يشكل بعد ذلك يجب أن يلغى نفسه ، ولا حق له فى البقاء ، لأن قبول الجماهير له بمثابة المبايعة له ، وفى الحديث : « إذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » ! (رواه أحمد ومسلم عن أبى سعيد) .

إن هذه الفتاوى الجاهلة الجريئة من أناس لم ترسخ أقدامهم فى علوم الشريعة . هى التى تورد الأمة شر الموارد ، وتوقعها فى شر المهالك . ولقد قال بعض الفقهاء فى العصور الماضية حين رأى فتاوى بعض من ينتسبون إلى العلم : لبعض من يفتى الناس اليوم أحق

بالسجن من السرّاق ! وذلك لأن السراق يفسدون دنيا الناس ، وهؤلاء يفسدون عليهم دينهم .

فكيف لو رأى أولئك الفقهاء ما نقرؤه أو نسمعه من فتاوى زماننا ؟ ولا حول ولا قوة إلا بالله (انتهى) .

⑦ اختبار تداول السلطة

هل يحتمل الإسلاميون المضى فى الشوط إلى نهايته ، ويقبلون بتداول السلطة مع غيرهم ؟

لنعترف ابتداء بأن الدخول إلى السلطة ليس كالخروج منها . وأكثر المشتغلين بالعمل السياسى فى العالم الثالث يحفظون جيدا كل أبواب فقه الوصول إلى السلطة ، ولكن إدراكهم لفقه تركها هو دائما عند درجة الصفر . بل إن أحد أسباب الأزمة السياسية فى عالمنا ذاك ، أن النخب القابضة على السلطة باتت ترحب بمختلف عناوين الديمقراطية ومفرداتها ، بينما تسقط من الاعتبار تماما مسألة تداول السلطة . إذ الفرض المستقر لدى تلك النخب أنها ثابتة فى مواقعها ومؤبدة ، بينما أى تغيير ترتبه الممارسة الديمقراطية ليس له أن يطولها ، وينبغى أن يحدث على الدوام بعيدا عنها .

الإسلاميون ليسوا استثناء من هذه الحالة ، إذ فضلا عن أنهم جزء من نسيج الواقع ، يتأثرون إيجابا وسلبا بثقافته السائدة ، فإن لديهم سببين إضافيين على الأقل يدفعانهما إلى استبعاد فكرة تداول السلطة وعدم التطرق إلى احتمالاتها فى الفكر أو فى الواقع .

● السبب الأول وثيق الصلة بالإدراك . إذ المستقر فى وعى الإسلاميين أنهم حملة رسالة إلٓهية لا يأتيها الباطل من أى باب . وأن من شأن الالتزام بها أن يعم الخير الجميع ، وينفتح أمامهم سبيل الفلاح فى الدنيا والآخرة . وهو حق لا مراء فيه ، غير أنهم يتصورون أن السلطة الإسلامية الحقة إذا ما قدر لها أن تنهض بمسئولية تطبيق الشريعة الإلٓهية ، فلا ينبغى أن يحول حائل دون أدائها لتلك المهمة . لا لأنها سلطة مقدسة أو فوق الحساب والمساءلة . ولكن لأنها مكلفة بحراسة تطبيق الشريعة والدفاع عن قيم الإسلام من ناحية ، ولأن تلك الحيلولة قد تحجب الخير والهدى الذى جاءوا به إلى الناس من ناحية أخرى .

والأمر كذلك ، فإن العقل الإسلامى الذى يتصور الأمر على هذا النحو يعتبر أن تداول السلطة يعنى تفريطا فى التكليف الشرعى ، من حيث أنه قد يؤدى إلى القبول بتسليمها طوعا إلى طرف يظن فيه عدم الالتزام الكافى بالإسلام . ولتجنب مثل ذلك الاحتمال فإن السلطة فى منطق هؤلاء ينبغى أن تبقى فى أيدى الإسلاميين ، ليس طمعا فيها ولا احتكارا لها ، ولكن لأجل تثبيت مواقع الدفاع عن الإسلام .

● السبب الثانى تاريخى ، فلأن تجربة الدولة الإسلامية لم تعرف التداول إلا فيما بين الأطراف الإسلامية ، بصرف النظر عن رأينا فى أسلوب وطريقة التداول ، فإن حركة الفقه والاجتهاد الإسلاميين ظلت تدور فى ذلك الإطار ، لم تتجاوزه . ناهيك عن أن فكرة التداول ذاتها حديثة حتى فى نطاق التجربة الغربية ، حيث لم تتبلور بصورة واضحة سوى فى القرن الأخير .

وإذا لم يخطر ذلك الاحتمال على بال الفقهاء ، فإن كتب الإمامة والإمارة والأحكام السلطانية لم تتعرض له ، فيما نعلم ، من قريب أو بعيد . وإنما ظل مجراها يصب باتجاه التداول بين الأطراف الإسلامية دون غيرها . حتى فى باب « إمارة الغلبة » ، حين يستولى طرف على السلطة بالقوة ، فإن الافتراض الذى ظل مهيمنا هو أن تلك السلطة المتغلبة تنطلق من التزامها بالشريعة الإسلامية .

وفى حدود علمى فإن التأصيل الفقهى لفكرة تداول السلطة لم يتوفر ، حتى فى الزمن الراهن ، الذى تحولت فيه الفكرة إلى أحد دعائم الممارسة الديمقراطية وقوانينها الأساسية . وسواء لهذين السببين ، أو لأية أسباب أخرى ، فالقدر المتيقن أن الباحث المسلم لا يكاد يجد بين يديه الآن اجتهادا يحسم التردد أو البلبلة المثارة حول الموضوع . وكانت النتيجة أن تفاوتت إزاءه المواقف ، وبدا أن الاتجاه الظاهر يقبل بالتداول إذا كان الإسلاميون خارج السلطة ، بينما لا يتصور استمراره إذا ما وصلوا إلى السلطة – على الأقل ، فقد كان ذلك هو الانطباع الذى ساد بعد ظهور النتائج الأولية للانتخابات النيابية الجزائرية ، فى مستهل عام ١٩٩٢ .

مع ذلك ، فأشهد أن ثمة تيارا بين المثقفين الإسلاميين له رأى آخر فى المسألة ، لكن بعضهم لم يعن بإثبات ذلك الرأى وتأصيله ، بينما سمعت من البعض الآخر أن الوقت مبكر للغاية لبحث هذا الموضوع ، لأن مشكلة غالبية الإسلاميين الراهنة هى فى مجرد

السماح لهم بالمشاركة فى العمل السياسى . ومن ثم فإن الخوض فى تداول السلطة السياسية هو من قبيل الترف الفكرى الذى ينبغى أن يتورعوا عنه . ثمة فريق ثالث من هؤلاء استبد به اليأس ، إذ أدرك أن وصول الإسلاميين إلى السلطة بات من المحظورات فى ظل المعادلات الراهنة ، الأمر الذى يعفيهم من التفكير فى احتمالات تداولها .

ونحن نعتبر أن الموضوع له أهميته البالغة على الصعيد الفكرى ، وأنه ما لم تتبلور إزاءه الرؤية وتتضح ، فسيظل التصور السياسى الإسلامى يعانى من ثغرة أساسية ، تجرح جديته وتنتقص من صدقية التزامه بالديمقراطية ، أو حتى بالشورى . لأن المحك الحقيقى لاختبار صدق الممارسة الديمقراطية ، يتمثل فى التسليم بما تسفر عنه تلك الممارسة من إمكانية لتداول السلطة .

ولا يفهم فى هذا السياق أن يحسم الموقف من الديمقراطية ومن التعددية ، بينما يظل غامضا إزاء مسألة تداول السلطة ، وأسوأ من ذلك وأتعس أن يقبل الإسلاميون بالديمقراطية والتعددية حتى يصلوا إلى السلطة ، ثم ينقلبوا على الاثنين بعد ذلك ويرفضون تداولها . فمثل ذلك السلوك لا يمثل خطيئة سياسية فقط ، ولكنه أيضا بمثابة سقطة أخلاقية ينبغى أن يتورع عنها كل المشتغلين بالعمل السياسى ، وحملة الرسالات منهم بوجه أخص .

يساعدنا على تحديد الموقف من تداول السلطة ، أن نبدأ باستجلاء نقطتين إحداهما تتعلق بطبيعة رسالة الإسلام ، والأخرى تنصب على مسئولية المسلمين إزاء تلك الرسالة .

من هذه الزاوية ، فقد لا يختلف معنا كثيرون إذا ما قررنا أن الإسلام هو فى الأساس رسالة « هداية » ، وأن مسئولية المسلمين عنها محصورة فى « التبليغ » . وهذا ما تدل عليه آيات بغير حصر ، مبثوثة فى أرجاء الخطاب القرآنى .

معنى الهداية تشير إليه آيات مثل قوله تعالى :

﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة - ٢) .

﴿ وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (النمل - ٧٧) .

﴿ هُوَ ٱلَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ (التوبة - ٣٣) .

أما تحديد مسئولية المسلمين والدعاة إلى الله منهم خاصة ، وحصرها فى التبليغ ، فذلك ما تثبته آيات أخرى عدة ، من قبيل قوله تعالى :

﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ﴾ (المائدة – ٩٩) .

﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ﴾ (الشورى – ٤٨).

﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينَ ﴾ (النحل – ٨٢) .

﴿ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ، قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ (الأنعام – ٦٦) .

﴿ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ، وَإِنَّ تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَاغُ ﴾ (آل عمران – ٢٠) .

رسالة هذه الآيات ومثيلاتها تقول إن الإسلام مشروع هداية قبل أن يكون مشروعا سياسيا . ومن ثم فالعمل السياسى أو السلطة السياسية ، ليس أى منهما هدفاً فى ذاته ، ولكنه وسيلة قد تكون ضرورية وقد تكون أجدى من غيرها ، لتحقيق هدف الهداية الذى هو أكبر وأهم .

ومن أسف أن كثيرين ممن يستغرقهم العمل السياسى فى الساحة الإسلامية ينشغلون بالوسيلة عن الهدف ، بل منهم من حوّل الوسيلة إلى هدف ، فعنى بأمر السلطة أكثر مما عنى بأمر الهداية . وفى مناخ غيبة مدارس التربية الإسلامية الرشيدة ، وفى ظل الخلل الذى أصاب أولويات العمل الإسلامى نتيجة لظروف وضغوط عديدة معروفة ، فقد شهدنا فى السنوات الأخيرة خاصة تراجع الاهتمام بالضمير والخلق الإسلاميين ، مع تعاظم الحضور فى ساحة الأنشطة السياسية والاقتصادية . مما يشير إلى أن تعاطى الإسلام كان موجها إلى الخارج بأكثر من توجيهه إلى الداخل ، وأن حظ الاستقامة كان بكثير دون حظ التوظيف والاستثمار .

وحتى لا يلتبس الأمر على أحد أو يفهم الكلام على نحو مغلوط ، فينبغى أن يكون واضحا أننا لسنا ضد التوظيف أو الاستثمار ، حيث نعتبر أن للإسلام وظيفة اجتماعية فى نهاية المطاف وأنه لم ينزل فقط ليطهر قلوب الناس ويعمر علاقتهم بالله ، ولكنه نزل ليصوغ الواقع على نحو أصوب ، ويرشد ويحكم أيضاً علاقة الناس بالناس وصلة أمة الإسلام بأمم

الأرض الأخرى . إنما النقطة التى نسجلها أن ذلك التوظيف أو الاستثمار يصبح بغير قيمة ما لم يتم على أساس من الاستقامة والالتزام بخلق الإسلام وهديه . ومن ثم فكل ما أقيم على غير ذلك الأساس يساوى صفرا فى ميزان الرسالة .

هى مسألة أولويات إذن ، وهل تكون العربة أمام الحصان – كما هو حاصل الآن – أم العكس . أعنى هل نضع نصب أعيننا التوظيف السياسى والاقتصادى ونعتبرهما هدفا مقصودا ، أم نعلق أبصارنا على الدور الرسالى المتمثل فى قضية الهداية ونجعله الغاية المنشودة .

على صعيد آخر ، فإن بعض الفصائل الموجودة فى الساحة الإسلامية الآن ، يغيب عنها أحياناً أن مهمتها فى الشق الإيمانى أو الرسالى لا ينبغى أن تتجاوز التبليغ والتبشير ، وهو إطار التكليف الذى حدده القرآن للنبى عليه الصلاة والسلام ، ولحملة رسالة الإسلام من بعده ، حيث هو قائد المسيرة ورائدها .

لقد بينا كيف كان الخطاب القرآنى واضحا وحاسما إزاء هذه النقطة فى توجيهه لنبى الإسلام ، فهو تارة يقول له بوضوح ﴿ **لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ** ﴾ ، ثم يقول فى مواضع أخرى : ﴿ **فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً** ﴾ و .. ﴿ **لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ** ﴾ و .. ﴿ **لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ** ﴾ ثم يسأل مستنكرا : ﴿ **أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ** ﴾ وهذه الإشارات كلها تتوالى بعد تقرير القرآن لذلك المنطوق الحاسم : ﴿ **إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ** ﴾ .

وأكثر من ذلك ، فالمدقق فى لغة الخطاب القرآنى يلاحظ أنه دائم الإحالة إلى الآخرة فى حسم أى خلاف موضوعى ينشأ عن الإعراض وعدم الاستجابة . والرسالة القرآنية فى هذا الصدد تقول ما خلاصته : بلغ أيها النبى فإن أعرض عنك نفر من الناس فدع شأنهم إلى الله سبحانه وتعالى ، هو كفيل بحسابهم يوم الدين والحساب .

هذا المعنى تقرره آيات عدة ، تقول على سبيل المثال :

﴿ **مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ، وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا** ﴾ (النساء – ٨٠).

﴿ **وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ** ﴾ (النحل – ١٢٤) .

﴿ وَمَن كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ ، إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ ﴾ (لقمان – ٢٣) .

﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ، إِلَى ٱللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة – ١٠٥) .

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ۞ إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ ۞ فَيُعَذِّبُهُ ٱللهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ۞ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾ (الغاشية – ٢١ / ٢٦) .

هم إذن « دعاة وليسوا قضاة » . وهذه الفقرة الأخيرة مقتبسة من عنوان الكتاب المعروف الذى صدر فى القاهرة سنة ١٩٧٧ م للأستاذ حسن الهضيبى ، المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين . وهو يضم أبحاثا عدة جرى إعدادها داخل السجن الذى كان فيه ، بعدما لاحت بوادر الانحراف بين بعض الشباب المسلم عن مفهوم الدعوة والتبليغ ، نتيجة لبقائهم مددا طويلة وراء الأسوار مع تعرضهم لصنوف العذاب المشهودة . وقد كانت أمثال تلك الانحرافات الفكرية هى التربة التى خرجت منها لاحقا تيارات تكفير المجتمع .

فى ضوء تلك الخلفية ، أحسب أن الطريق أصبح مفتوحا أمامنا لتحديد موقف من قضية تداول السلطة ، من وجهة النظر الإسلامية .

لكى نختصر المسافة ، فإن الفرض النظرى الذى نتحدث عنه على النحو التالى : أنه فى أحد المجتمعات العربية أو الإسلامية القائمة على التعددية السياسية أجريت انتخابات حرة ، وفاز فيها الإسلاميون بأغلبية الأصوات ، الأمر الذى مكنهم من استلام السلطة وحكم ذلك البلد . فى الانتخابات التالية فشل الإسلاميون فى الحصول على الأغلبية ، وتوفر الفوز لقوى أو جماعة أخرى علمانية ، ماذا يكون موقف الإسلاميين ؟

نذكر بما أشرنا إليه فى مواضع عدة من ضرورة التفرقة بين تيار علمانى متصالح مع الدين ، يقوم على التفرقة بين الدين والسياسة ، وهو ما نرى وجوب الاعتراف بشرعيته فى إطار التعددية السياسية ، وآخر مخاصم للدين ومن ثم معارض للدستور وللنظام العام فى المجتمع ، وبالتالى لا شرعية له . وقد وصفنا الأولين بالمعتدلين ، والآخرين الرافضين للعقيدة فضلا عن الشريعة ، بالغلاة .

ننوه إلى ذلك لكى ندرك حدود الخريطة التى نتحدث عنها ، وهى بالمناسبة خريطة الواقع الراهن فى أكثر الأقطار العربية ، ثم نستدعى السؤال : ما العمل ؟

ردى المباشر على السؤال أنه يتعين على الإسلاميين فى هذه الحالة أن يسلموا السلطة إلى الفريق الذى اختاره الناس ، وأعطوه أصواتهم بإرادتهم الحرة ، حتى ولو كان علمانيا وله تحفظاته على تطبيق الشريعة . ولا محل للادعاء بأن بقاء الإسلاميين فى السلطة ضرورى لحراسة الدين ، حيث تلك مهمتهم ومسئوليتهم طالما رضى بهم الناس ، ولا محل لاستمرارهم فى السلطة بعدما انفض الناس من حولهم ، وأعطوا ثقتهم لغيرهم . وإذا كان الله قد قرر أنه لا إكراه فى الدين ، فالأولى ألا يكون هناك إكراه فى سياسة الدنيا . فضلا عن ذلك فإن للدين ربا يحميه ، ولو ترك أمر الحماية لحكام المسلمين وسلاطينهم ، لاندثر منذ زمن ، ولما بقى منه شيء إلى الآن .

وكما أسلفنا . فالسلطة ليست هدفا من وجهة النظر الرسالية المعنية بالهداية فى نهاية المطاف ، وإنما هى وسيلة ضرورية لبلوغ ذلك الهدف . لكن شرعية البقاء فيها تنتفى ما لم تقم على قبول الناس ورضاهم .

وعلى فرض أن الناس أساءوا الاختيار فى هذه الحالة ، وأعرضوا عن الإسلاميين إلى غيرهم ، فذلك يعنى أن أولئك الإسلاميين فشلوا فى إقناع الناس بجدارتهم ، بعدما رسبوا فى الممارسة العملية ، وفشلهم ذلك دليل على تقصيرهم فى أداء رسالة التبليغ وعجزهم عن النهوض بتلك الرسالة .

وإذا ما افترضنا أن الإسلاميين ما قصروا فى التبليغ ، ولكن الناس أعطوا أصواتهم فى الانتخابات لمن عداهم ، فليس للإسلاميين أن يبقوا فى السلطة رغم أنوفهم تحت أى ذريعة . لأن ذلك فى أسوأ فروضه وأبعدها يمكن أن يعد من قبيل « الإعراض » الذى يحاسبهم الله عليه يوم القيامة . ولم يخول الإسلام أحدا أو جماعة من الناس حق الوصاية على الخلق فى توجيه خياراتهم أو قناعاتهم .

وإذا ما انطبق ذلك على شأن الإيمان والكفر ، وأبلغ النبى صراحة ، كما بينا ، أنه ليس على الناس بمسيطر أو وكيل ، فأولى به أن ينطبق على شئون السياسة ومناهج الإصلاح .

ألقيت ذلك السؤال السابق على شيخنا الدكتور يوسف القرضاوى فى حوار خاص ،

فكان رده أن الإسلاميين إذا ما استطاعوا كسب أصوات الناس وثقتهم وهم خارج السلطة ، ثم فقدوا تلك الثقة بعدما تولوا السلطة وتمكنوا من أدواتها فى الإنجاز والإصلاح وفى وسائل التبليغ والإعلام التى تملكها ، فذلك يعنى أن ثمة قصورا شديدا فى أدائهم ، ينبغى أن يتحملوا المسئولية عنه ، وأن يتركوا السلطة لغيرهم ممن أولاهم الناس ثقتهم .

فى هذه الحالة – أضاف الشيخ القرضاوى – فإن الإسلاميين ينبغى أن يبدأوا الطريق من أوله ، ويعودوا إلى مرحلة الدعوة التى تسبق مرحلة الدولة .

القسم الثالث

على طاولة الحوار

(١) الاستبداد أصل الداء

لماذا حدث الانهيار فى قيم الالتزام والأداء فى بلادنا ، حتى تراجعت إلى حد مفجع – وبوجه أخص – أهم القيم العرفية والعملية ، من القراءة والبحث والابتكار ، إلى الإتقان والانضباط واحترام القانون ؟

أوفى إجابة على ذلك السؤال ، تقول بصراحة وبغير مواربة « إن أصل الداء هو الاستبداد السياسى ، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية » .

عمر هذه الإجابة حوالى قرن من الزمان ، وصاحبها هو الشيخ عبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ – ١٩٠٢ م) ، أحد أعلام الحرية ودعاة النهضة العربية الحديثة . أثبتها فى مستهل كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » ، الذى يعتبر أول مؤلف عربى كشف عورات الاستبداد السياسى ، وعدَّد آفاته التى تتسلل إلى جسد الأمة فتصيبها بالوهن والانكسار .

نعم فى الخطاب القرآنى ربط بين الظلم والهلاك ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ ﴾ (الكهف – ٥٩) ، وفى « المقدمة » لابن خلدون « فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران » – لكن كتاب الشيخ الكواكبى تجاوز إثبات الفكرة إلى رصد وتحقيق تأثيرات الظلم على مختلف صور السلوك الإنسانى ؛ وقدم فى كتابه مرافعة كاملة دافع فيها عن قضيته .

بين أيدينا دراسة مصرية أعدت فى عام ١٩٩١ ، عالجت القضية من منظور مختلف نسبيا ، تبناها المجلس القومى للخدمات والتنمية – أحد المجالس القومية المتخصصة ، وانطلقت من التسليم بأن ثمة أزمة تتمثل فى « اهتزاز القيم ، واضطراب المعايير الاجتماعية والأخلاقية ، والجنوح إلى التطرف » . وفى تشخيص أسباب الأزمة ركَّزت الدراسة على

الأسباب الاقتصادية والاجتماعية . فأشارت إلى الحروب الأربع التى خاضتها مصر ، واستنزفت مواردها ، مما أثَّر بشكل فادح على مخططات التنمية . ومع ظروف الانفجار السكانى والتضخم الاقتصادى ، فقد حدثت التصدعات فى البنية الاجتماعية والثقافية ، الأمر الذى أوصلنا فى النهاية إلى الذى نشكو منه .

ولا يستطيع باحث أن يلغى دور الأزمة الاقتصادية فى تحليل مصادر المشكلة التى نحن بصددها . فإثبات ذلك الدور له صوابه ، وتعداد النتائج المترتبة على تلك الأزمة ، من فساد فى الإنتاج والإدارة ، وخلل أسرى وبطالة وما إلى ذلك ، لا مجال للمناقشة فيه .

لكننا نحسب أن الأزمة الاقتصادية ليست المصدر الأول للمشكلة ، فضلا عن أنها ليست المصدر الأوحد بكل تأكيد . ونذهب فى هذا الصدد إلى القول بأن الأزمة السياسية ينبغى أن تحظى بأولوية قصوى فى الحوار حول أسباب الانهيار . بل نقول بأن القرار الاقتصادى هو فى الأساس قرار سياسى أيضا .

من هذه الزاوية نحسب أن كلام الشيخ الكواكبى يظل محتفظا بأهميته . ولا نريد أن نتوسع فى الجدل حول ما إذا كانت الأولوية يجب أن تعقد للسياسة أو للاقتصاد فى تحليل أسباب الأزمة ، لكننا على الأقل نحتاج إلى تأمل ما أثبته شيخنا العاشق للحرية فى فضحه لطبائع الاستبداد ، فربما اقتنعنا بكلامه ، خصوصا إذا ما قارنا الأصل الذى كتبه بالصورة التى نشاهدها .

●

لقد تتبع الكواكبى تأثير الاستبداد على معارف الأمة وطموحاتها وأخلاقها . وليس بوسعنا أن نستعرض كل ما كتبه ، لكننا سنمر قدر الطاقة على ما نتصوره خطوطا أساسية فى مقالته .

● عن الاستبداد والعلم والمعرفة قال : المستبد لا يخشى علوم اللغة ، تلك العلوم التى بعضها يقوِّم اللسان ، وأكثرهاهزل وهذيان يضيع به الزمان ... كذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد ، المختصة ما بين الإنسان وربه ، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة . وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم ، حتى إذا ضاع فيها عمرهم ، وامتلأت بها أدمغتهم ، وأخذ منهم الغرور ما أخذ ، فصاروا لا يرون علما غير علمهم ، فحينئذ

يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكران إذا خمر . على أنه إذا نبغ منهم البعض ، ونالوا مكانة بين العوام ، لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامهم فى تأييد أمره ومجاراة هواه فى مقابلة أنه يضحك عليهم بشىء من التعظيم ، ويسد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد .

كذلك لا يخاف (المستبد) من العلوم الصناعية محضا ، لأن أهلها يكونون مسالمين صغار النفوس ، صغار الهمم ، يشتريهم المستبد بقليل من المال والإعزاز . ولا يخاف من الماديين لأن أكثرهم مبتلون بإيثار النفس ، ولا من الرياضيين لأن غالبهم قصار النظر (!) .

ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة ، مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية ... وغير ذلك من العلوم التى تكبر النفوس وتوسع العقول ، وتعرف الإنسان ما هى حقوقه ، وكم هو مغبون فيها ، وكيف الطلب وكيف النوال ... الخلاصة أن المستبد يخاف من هؤلاء العلماء العاملين الراشدين المرشدين ، لا العلماء المنافقين أو الذين حشوا فى رؤوسهم محفوظات كثيرة ، كأنها مكتبات مغلقة !

كما يبغض المستبد العلم لنتائجه ، يبغضه أيضاً لذاته ، لأن للعلم سلطانا أقوى من كل سلطان ... ولذلك لا يحب المستبد أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكراً . فإذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس يختار الغبى المتصاغر المتملق . وعلى هذه القاعدة بنى ابن خلدون قوله « فاز المتملقون » — وهذه طبيعة كل المتكبرين بل فى غالب الناس . وعليها مبنى ثناؤهم على كل من يكون مسكينا خاملا لا يرجى لخير ولا لشر .

ينتج مما تقدم أن بين الاستبداد والعلم حربا دائمة وطرادا مستمرا . يسعى العلماء فى تنوير العقول ، ويجتهد المستبد فى إطفاء نورها . والطرفان يتجاذبان العوام . ومن هم العوام ؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا . وإذا خافوا استسلموا .. العوام هم قوة المستبد وقوته . عليهم يصول ويطول . يأسرهم فيتهللون لشوكته . ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقائه حياتهم . ويهينهم فيثنون على رفعته . ويغرى بعضهم على بعض ، فيفتخرون بسياسته . وإذا أسرف فى أموالهم يقولون : كريما . وإذا قتل منهم ولم يمثل يعتبرونه رحيما . ويسوقهم إلى خطر الموت ، فيطيعونه حذر التوبيخ . وإن نقم عليه منهم بعض الأباة ، قاتلهم كأنهم بغاة .

... إن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم ، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره !

● عن الاستبداد والمجد (الطموح) قال : إن المستبد يتخذ المتمجدين سماسرة لتغرير الأمة باسم خدمة الدين أو حب الوطن ... أو تحصيل منافع عامة أو مسئولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال . والحقيقة أن كل هذه الدواعى الفخيمة العنوان فى الأسماع والأذهان ، ما هى إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأمة وتضليلها ، حتى أنه لا يستثنى منها الدفاع عن الاستقلال ، لأنه ما الفرق على أمة كانت مأسورة لزيد أو يأسرها عمرو ؟

المستبد لا يستغنى عن أن يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب ، الذين هم كبقر الجنة ، لا ينطحون ولا يرمحون ، يتخذون كأنموذج البائع الغشاش ، على أنه لا يستعملهم فى شيء من مهامه ، فيكونون لديه كمصحف فى خمارة أو مسبحة فى يد زنديق .

أحياناً لا يستخدم بعضهم فى بعض الشئون (يستبعدهم مؤقتاً) تغليطاً لأذهان العامة فى أنه لا يتعمد استخدام الأراذل والأسافل فقط . ولهذا يقال دولة الاستبداد دولة بله وأوغاد !

المستبد يجرب أحياناً فى المناصب والمراتب بعض العقلاء والأذكياء أيضاً ، اغتراراً منه بأنه يقوى على تليين طينتهم وتشكيلهم بالشكل الذى يريد ، فيكونون له أعوانا خبثاء ينفعونه بدهائهم . ثم هو بعد التجربة إذا خاب ويئس من إفسادهم ، يتبادر إلى إبعادهم أو ينكل بهم . ولهذا لا يستقر عند المستبد إلا الجاهل العاجز الذى يعبده من دون الله ، أو الخبيث الخائن الذى يرضيه ويغضب الله .

الحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة فى كل فروعها . من المستبد الأعظم إلى الشرطى ، إلى الفراش إلى كناس الشوارع . ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقا . لأن الأسافل لا يهمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة . إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم أنهم على شاكلته وأنصار لدولته ... وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقل حسب شدة الاستبداد وخفته . فكلما كان المستبد حريصا على العسف احتاج إلى زيادة جيش المتمجدين العاملين له والمحافظين عليه . واحتاج إلى مزيد من الدقة فى اتخاذهم من أسفل المجرمين الذين لا أثر عندهم لدين أو ذمة . واحتاج لحفظ النسبة بينهم فى المرتب

بالطريقة المعكوسة . وهى أن يكون أسفلهم طباعا وحصالا أعلاهم وظيفة وقربا ! .

لهذا لابد أن يكون الوزير الأعظم للمستبد ، هو اللئيم الأعظم فى الأمة . ثم من دونه لؤما ، وهكذا تكون مراتب الوزراء والأعوان فى لؤمهم حسب مراتبهم فى التشريفات والقربى منهم .

... النتيجة أن وزير المستبد هو وزير المستبد لا وزير الأمة كما فى الحكومات الدستورية . كذلك القائد يحمل سيف المستبد ليغمده فى الرقاب بأمر المستبد لا بأمر الأمة . بل هو يستعيذ من أن تكون الأمة صاحبة أمر ، لما يعلم من نفسه أن الأمة لا تقلد القيادة لمثله .

●

● عن الاستبداد والأخلاق قال إنه يضعفها أو يفسدها أو يمحوها ، فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه ، لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد . ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عون لبلاء الاستبداد عليه . وفاقدا حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه . وضعيف الحب لعائلته ، لأنه ليس مطمئنا على دوام علاقته معها . ومختل الثقة فى صداقة أحبابه ، لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ . وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون .

أسير الاستبداد لا يملك شيئا ليحرص على حفظه ، لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ، ولا شرفاً غير معرض للإهانة . ولا يملك الجاهل منه آمالا مستقبلة ليتبعها ويشقى ، كما يشقى العاقل فى سبيلها .

.. فى ظل الاستبداد « فإن طالب الحق فاجر ، وتارك حقه مطيع ، والمشتكى المتظلم مفسد ، والنبيه المدقق ملحد ، والخامل المسكين صالح أمين . وقد اتبع الناس الاستبداد فى تسميته النصح فضولا ، والغيرة عداوة ، والشهامة عتوا ، والحمية حماقة ، والرحمة مرضا . كما جاروه فى اعتبار أن النفاق سياسة ، والتحيل كياسة والدناءة لطف والنذالة دماثة !

... أقل ما يؤثره الاستبداد فى أخلاق الناس ، أنه يرغم حتى الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق ، ولبئس السيئتان . وأنه يعين الأشرار على إجراء غى نفوسهم آمنين من

كل تبعة ولو أدبية . فلا اعتراض ولا انتقاد ولا افتضاح . لأن أكثر أعمال الأشرار تبقى مستورة ، يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس فى تبعة الشهادة على ذى شر ، وعقبى ذكر الفاجر بما فيه .

.. لهذا شاعت بين الأسراء قواعد كثيرة باطلة كقولهم : إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب .. وقد تغالى وعاظهم فى سد أفواههم حتى جعلوا لهم أمثال هذه الأقوال من الحكم النبوية .

● عن الاستبداد والتربية قال : إنه لما كان الاستبداد المشئوم يؤثر على الأجسام فيورثها الأسقام ، ويسطو على النفوس فيفسد الأخلاق ، ويضغط على العقول فيمنع نماءها بالعلم ... بناء عليه تكون التربية والاستبداد عاملين متعاكسين فى النتائج ، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها ، يهدمه الاستبداد بقوته . وهل يتم بناء وراءه هادم ؟

الاستبداد ريح صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كل ساعة فى شأن . وهو مفسد للدين فى أهم قيمه أى الأخلاق . وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمه فى الأكثر . ولهذا تبقى الأديان فى الأمم المأسورة عبارة عن عبادات مجردة ، صارت عادات فلا تفيد فى تطهير النفوس شيئا ، ولا تنهى عن فحشاء ولا منكر . لفقد الإخلاص فيها تبعا لفقده فى النفوس التى ألفت أن تتلوى بين مدى سطوة الاستبداد فى زوايا الكذب والرياء والخداع والنفاق .

الاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل . وإلى مراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل . وينتج عن ذلك أن الاستبداد المشئوم هو يتولى بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة .

... ثم إن عبيد السلطة التى لا حدود لها هم غير مالكين لأنفسهم ، ولا هم آمنون على أنهم يربون أولادهم لهم . بل هم يربون أنعاما للمستبدين ، وأعوانا لهم عليهم . وفى الحقيقة أن الأولاد فى عهد الاستبداد هم سلاسل من حديد ، يرتبط بها الآباء على أوتاد الظلم والهوان والخوف والتضييق . فالتوالد ، من حيث هو فى زمن الاستبداد حمق ، والاعتناء بالتربية حمق مضاعف !

إن التربية غير مقصودة ولا مقدورة فى ظلال الاستبداد ، إلا ما قد يكون بالتخويف من القوة القاهرة . وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لا تزكية النفوس !

● عن الاستبداد والترقى قال إن الاستبداد يقلب السير من الترقى إلى الانحطاط ، من التقدم إلى التأخر ، من النماء إلى الفناء ، ويلازم الأمة ملازمة الغريم الشحيح ... وقد بلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعى من طلب الترقى إلى طلب التسفّل ، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور ...

... أسراء الاستبداد ، حتى الأغنياء منهم ، كلهم مساكين لا حراك فيهم . يعيشون منحطين فى الإدراك ، منحطين فى الإحساس ، منحطين فى الأخلاق . وما أظلم توجيه اللوم عليهم بغير لسان الرأفة والإرشاد .

... ولو ملك الفقهاء حرية النظر لخرجوا من الاختلاف فى تعريف المساكين الذين جعل لهم الله نصيبا من الذكاء فقالوا : هم عبيد الاستبداد ، ولجعلوا كفّارات فك الرقاب تشمل هذا الرق الأكبر !

●

تلك مجرد نماذج للتشوهات المروعة التى يحدثها الاستبداد فى قيم المجتمع وبنيته الأساسية الفكرية والنفسية . وجميعها تشير بألف أصبع إلى أن « الانحطاط » هو الإفراز المباشر والطبيعى لتلك الحالة ، التى تدمر فى ظلها مختلف خلايا « العافية » فى جسم الأمة .

وليس لباحث منصف أن يزعم بأن الصورة التى رسمها الكواكبى هى ذاتها التى نشهدها الآن على أرض الواقع فى مصر ، وإلا تورط فى التغليط والظلم . وإنما أتصور أن الذى سجله شيخنا الجليل هو الآثار البعيدة المدى للحالة القصوى للاستبداد . ونحن يقينا دون ذلك بكثير ، فلا نحن نعيش فى ظل تلك الحالة القصوى ، ولا نحن وصلنا إلى نهاية الطريق .

بالمناسبة فإننا عندما نتحدث عما وصفناه بالانهيار فى قيم الأداء والالتزام بمصر ، نعى تماما أن هذا الذى ننتقده بقسوة هو أفضل بكثير من الحاصل فى بلاد عربية أخرى ، لا يتاح للناس فيها إلا تعديد مناقب الحكم والحكام (للعلم : ليس العراق هو الحالة الوحيدة !) – بالتالى فإننا لا نقارن مصر بما هو كائن حولها ، وإنما معيارنا فى الخطاب هو ما ينبغى أن تكونه .

إننا لا نستطيع أن نفصل أزمة القيم عن أزمة الديمقراطية فى مصر خلال العقود الأربعة

الأخيرة . ذلك أن احتكار السلطة الذى أدى إلى مصادرة الحياة السياسية عن طريق إلغاء الأحزاب وكبت حرية التعبير ، ثم ما استصحبه ذلك من مظالم طالت كل من شارك فى العمل السياسى ، هذه الملابسات أفرزت حالة من الانسحاب لدى الجماهير ، التى استشعرت من خلال الممارسة أنها مستبعدة ومعفاة من أى تكليف . حيث السلطة منفردة بالقرار فى كل شيء ، فضلا عن أن الجماهير ليس لها حتى حسابها أو مساءلتها .

لقد صار الشأن العام مسئولية السلطة ، حتى سرت قناعة بأنها وحدها المكلفة « بالواجب » ، حتى لم يعد أحد يؤدى واجبا فى نهاية المطاف . وفى هذا المناخ تسربت تباعا حتى استقرت ، كافة القيم السلبية والانسحابية . وانصرفت الأغلبية من المشاركة فى العام إلى الانكباب على كل ما هو خاص . وألقى ذلك الواقع بظلاله على مختلف المجالات .

نريد أن نكرر أن أزمة الديمقراطية هى السبب الأول والأهم الذى يكمن وراء القضية التى نحن بصددها . وأن أية أسباب أخرى تأتى تالية فى الترتيب ، رغم إدراكنا لأهميتها النسبية . سواء تعلقت تلك الأسباب بالضغوط الخارجية أو بتقلب السياسات الداخلية ، خصوصا فى المرحلتين الناصرية والساداتية ، أو تعلقت بإعصار الانفتاح المتوازى مع إعصار التغريب .

عند بعض أهل الاختصاص فإن أزمة القيم فى المجتمع لا حل لها إلا بالتربية الرشيدة ، ولكننا إذا دققنا النظر فى الأمر ورصدنا أبعاد القضية التربوية ، سندرك بأن المسألة ليست تعاليم تلقَّن ومواعظ تعمم ، ولكنها أيضاً نماذج تحتذى ، ومناخ صحي يتنفسه الجميع ، ورؤية داعية لمشروع المستقبل ، كما أشرنا فى الحديث السابق .

ذلك يردنا مباشرة إلى قضية الحرية والديمقراطية ، التى نحسبها « أم المعارك » ، بلغة الساعة ، حيث كسبها باب لمكاسب أخرى بغير حدود .

لهذا السبب فإننا لا نتردد فى القول بأن « الديمقراطية » هى الحل للخروج من المأزق الراهن .

أياً كانت مذاهبنا الفكرية ومشروعاتنا المستقبلية ، فإن الانطلاق من هذه النقطة مما لا ينبغى أن يختلف عليه فى اللحظة الراهنة . بذات القدر فإن التطلع أو الجدل فى أكثر

من ذلك الآن ، يعد تعبيرا عن خلل مستنكر فى الأولويات ، أو مزايدة غير مبررة فى استباق الغايات .

إننا إذا فشلنا فى الدفاع عن الديمقراطية ، فستحل بنا ذات اللعنة التى أصابت الذين لوثوا مصطلح « أم المعارك » فى أزمة الخليج ، حتى ورطوا أنفسهم وأمتهم فى « أم المهالك » !

(٢) السؤال الغلط : دينية أم مدنية ؟

إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية ، ثم اعتبروها نقيضا للدولة المدنية ، فلن يكون أمامنا سوى مخرج واحد هو : إعذارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات ، الأمر الذى أوقعهم فى الغلط ، وأوردهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا .

ولو أن المسألة ظلت محصورة فى نطاق حوارات بعض المثقفين أو المتعالمين لمرت فى هدوء ودونما حاجة إلى رد أو مراجعة ، شأن الكثير من المقولات التى تلقى بين الحين والآخر مقلوبة المعنى والدلالة ، فى سياق التطويع المستمر لمفردات اللغة ومصطلحات الخطاب فى خدمة الهوى والغرض . لكن الحالة الماثلة بين أيدينا صارت « صَرعة » — كما يقول اللبنانيون — ترددت أصداؤها فى أنحاء العالم العربى ، خصوصا فى ظل مناخ ما بعد الانتخابات الجزائرية ، الذى استدعى ملف الدولة الإسلامية وأثار العديد من التساؤلات حول ماهيتها ومقاصدها .

وكان النموذج المكثف لتلك « الصرعة » هو المناظرة التى جرت إبان معرض الكتاب الدولى فى القاهرة بين فريقين من الإسلاميين والعلمانيين حول الدولة الدينية والدولة المدنية (يناير ١٩٩٢) . وقد استؤنفت تلك المناظرة فى الاسكندرية ، بعد عشرة أيام من الأولى . بينما أفاضت مختلف الصحف والمجلات المصرية والعربية فى عرض وجهات نظر الطرفين ، وشارك فى الحوار والتعقيب عدد يصعب حصره من الكتاب ، حتى لا نبالغ إذا قلنا بأنه ما من مطبوعة عربية — صحيفة أو مجلة — إلا وتناولت الموضوع بصورة أو بأخرى .

ورغم أن الطرف الإسلامى فى المناظرتين أثبت اعتراضه على العنوان ، وطلب ممثلو

أن يصحح ليكون أكثر دقة فى التعبير عن القضية المثارة ، التى هى بين الإسلاميين والعلمانيين بالدرجة الأولى ، إلا أن مطلبهم ذلك لم يلب . ودأبت مختلف المعالجات على تقديم الإسلاميين باعتبارهم دعاة الدولة الدينية والآخرين بحسبانهم أنصار الدولة المدنية .

إزاء ذلك ، وحتى لا ينشأ وعى مغلوط بالقضية التى صارت شاغلا لكثيرين ، فقد بات من المهم للغاية أن نضبط المصطلحات المتداولة ، لكى يعرف الجميع عن أى شىء يتحدثون أو يتحاورون .

وابتداء ننبه إلى أنه فى الخطاب العام فإن المفردات المتداولة لا تستقبل بمدلولها اللغوى وحده ، وإنما تظل محملة بثقل الممارسة وعبء التاريخ أيضاً . ولأن اللغة هى وسيلة للتواصل فى نهاية المطاف ، فإنها قد تتأثر بمناخ وواقع ذلك التواصل ، تبعاً لاختلاف ظروف كل بلد . على سبيل المثال فإن مصطلح « الاجتهاد » يعنى فى ثقافتنا الإسلامية أنه يمثل الجهد الذى يبذله الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية التى تواكب مستجدات الحياة وظروف التغيير الاجتماعى . لكن المصطلح ذاته له مدلول آخر فى التجربة المغاربية ، حيث كان الاجتهاد بابا للاحتيال على الأحكام الشرعية لتسويغ التعايش مع الاحتلال الفرنسى . ومن ثم فإن أهل الاجتهاد فى بلادنا كانوا يعدون من « الأصوليين » المقدرين ، بينما هم فى التجربة المغاربية كانوا من نماذج « الوصوليين » الذين ينظر إليهم بعين الشك والارتياب .

ينطبق ذلك على مصطلح الدولة الدينية ، الذى يعنى فى الفكر السياسى وفى التجربة الأوروبية بوجه أخص ، تلك الدولة التى تنهض على نظرية الحق الإلّهى ، ويستمد حكامها سلطتهم من السماء ، الأمر الذى يجعل الحكم أمرا دينيا فوق النقد والمساءلة .

بسبب من ذلك ، فإنه عندما قال لى قائل ذات يوم : « إنكم تريدونها دولة دينية ، كان ردى بالنفى والإيجاب فى آن واحد . حيث اعتبرت أنها ليست دينية قياسا على المفهوم السائد للمصطلح ، ولكنها دينية بمعنى أنها تقوم على أساس من الالتزام بمبادىء الإسلام .

من ثم شرحت الأمر على النحو التالى : الفرق الأساسى بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة ، بينما فى الثانية – الإسلامية – فإن الله مصدر القانون بينما الأمة هى مصدر السلطة . ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم ، وإنما القانون فوق الجميع ، والحاكم فى المقدمة منهم .

ولأن كل قانون لابد أن يكون له مصدر ، هو عند الغربيين يتراوح بين القانون الطبيعي أو الروماني ، فالمصدر المعتبر عند المسلمين هو ما أنزله الله بالنص أو بالوحي في القرآن والسنة . والإقرار بذلك لا يعني مصادرة جهد البشر ، أو اغلاق الباب دون الاستفادة من المصادر الأخرى ، وإنما يعني أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي الذي يهتدى به في هذا وذاك . بحيث يشترط في كل الأحوال ألا يتعارض الجهد البشري المبذول مع ما هو قطعي الثبوت والدلالة من نصوص القرآن والسنة – وهو في المعاملات قليل ومحدود – وألا يتعارض مع مقاصد الشريعة في نهاية المطاف .

وفي هذا الباب كلام كثير أورده علماء الأصول . بعضه يتعلق بشروط تنزيل النص القطعي على الواقع ، وبعضه يتعلق بالاجتهاد فيما هو ظني من النصوص وليس قطعيا ، أما البعض الثالث ففي قابلية الأحكام للتغيير طبقا لتغير الأزمنة والأمكنة . وتلك عناوين أساسية في « علم أصول الفقه » الذي هو جماع عبقرية العقل المسلم في كيفية تدوير آلة الاجتهاد ، انطلاقا من مجموعة القواعد شبه الرياضية التي يستفاد بها في استنباط الأحكام الشرعية اللازمة لمواكبة المتغيرات والمستجدات .

●

ذلك التمييز بين مصدر السلطة ومصدر القانون في المفهوم الإسلامي لم يدركه أكثر الذين تحدثوا عن النظام السياسي الإسلامي واعتبروه متبنيا لفكرة الدولة الدينية . تلك التي سادت في التجربة الغربية إبان العصور الوسطى ، وأضفت على الحكام صفات العصمة والقداسة ، ومن ثم سوغت لهم حق الترفع فوق الخلق وإطلاق أيديهم في ممارسة مختلف صور الاستبداد والبطش ، والعبث بمقدرات الأوطان دونما رقيب أو حسيب .

ربما جاز لنا أن نعذر المستشرقين الذين تناولوا موضوع الدولة الإسلامية من تلك الزاوية . فالمسألة مستقرة على ذلك النحو في الوعي والذاكرة الغربيين . لكننا لا نكاد نجد عذرا لأبناء جلدتنا الذين سلكوا ذات الطريق ، ومضوا في كل حين يشيرون إلى الدولة الإسلامية باعتبارها بابا للحكم بالحق الإلهي وإدعاء القداسة والعصمة ، استنادا إلى ما طالعوه في ثقافة الغرب وتجربته . وهو موقف تفسيره الوحيد – فيما إذا التزمنا بحسن الظن – أنهم قرأوا عن الإسلام ولم يقرأوا فيه . فاستوعبوا ما قاله الآخرون بحق الإسلام ونظامه السياسي ، ولم يقفوا على ما قاله المسلمون أنفسهم ولا ما دلت عليه تجربتهم التاريخية في ذلك المجال .

من المفارقات اللافتة للنظر فى هذا الصدد أن الحوار الدائر فى زماننا حول الدولة الدينية أثير بنفس الصورة فى بداية القرن الحالى . وللإمام محمد عبده كتابات شرح فيها المسألة وحسمها فى سنة ١٩٠٢ ، رد فيها على ما كتبه فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » حول قضية السلطة الدينية .

عدد الأستاذ الإمام أصولاً خمسة أتى بها الإسلام كان بينها ما أسماه « قلب السلطة الدينية » . وقال تحت هذا العنوان ما نصه : هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ... ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط ، لا فى الأرض ولا فى السماء . بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده ... وليس لمسلم ، مهما علا كعبه فى الإسلام ، على آخر مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والإرشاد .

وأضاف : الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحى ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة (ومن ثم) فإن الدين لا يخصه فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية ، ولا يرفع به إلى منزلة ، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم . ثم هو مطاع مادام على المحجة ونهج الكتاب والسنة . والمسلمون له بالمرصاد . فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا أعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه . ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . فإذا فارق الكتاب والسنة فى عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ، ما لم يكن فى استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه . فالأمة – أو نائب الأمة (مثل المجلس النيابى أو غيره) – هو الذى ينصبه . والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه . وهى التى تخلعه متى رأت ذلك فى مصلحتها . فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه .

من ثم قرر الأستاذ الإمام أنه : لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج « ثيوكراتيك » – عربت الكلمة الآن وصارت ثيوقراطية – أى سلطان إلهى . فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع . وله فى رقاب الناس حق الطاعة ، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى الإيمان .

قال : ثم هم يبهمون (يضلون) فيما يرمون به الإسلام من أنه يحتم اجتماع السلطتين

(الدينية والمدنية) فى شخص واحد . ويظنون أن معنى ذلك فى رأى المسلم ، أن السلطان هو مقرر الدين وهو واضع أحكامه وهو منفذها . والإيمان آلة فى يده يتصرف بها فى القلوب بالإخضاع ، وفى العقول بالإقناع ... وقد تبين أن هذا كله خطأ محض ، وبعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الإسلام . وعلمت أن ليس فى الإسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر . وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين ، ويقرع بها أنف أعلاهم . كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم .

منذ قيل هذا الكلام قبل تسعين عاما ، لم نعرف أحدا من علماء أهل السنة المعتبرين قال بغيره . ولا يعنى ذلك أن الإمام محمد عبده تبنى رأيا جديدا فى الموضوع خالف فيه سابقيه ، لأن الفكرة الجوهرية فى كلامه مستقرة فى فقه وفكر المسلمين منذ العصر الأول . وإنما الذى نعنيه هو أنه أرسل ذلك الكلام فى مقام الرد على من نسب إلى الإسلام أخذا بمبدأ السلطة الدينية ، وهو حوار لم يعرض على سابقيه من علماء المسلمين فيما نعلم .

غير أن اللافت للنظر – والمدهش حقا – أن ما قاله فرح أنطون فى مستهل القرن ، لا يزال يردده الناقدون للإسلام حتى الآن . وقد سمعناه بنصه من بعض المتناظرين فى ندوة معرض الكتاب بالقاهرة فى مستهل عام ١٩٩٢ . ولا نعرف سر ذلك الإصرار على إلصاق تهمة « الحكم الإلٓهى » بالنظام السياسى الإسلامى ، ووضعه فى مربع واحد مع أنظمة حكم القرون الأوروبية الوسطى ، رغم جهد التأصيل والتوثيق الذى بذله علماء المسلمين وفقهاء القانون الدستورىّ للتدليل على انعدام الصلة بين التجربتين . حتى ليبدو وكأن أولئك الناقدين الذين أصموا آذانهم عن كل ما قيل ، لن يستريح لهم بال إلا إذا يئس الإسلاميون فى نهاية الأمر وتبنوا بالفعل شعار الحكم بالحق الإلٓهى .

●

المفارقة الأخرى التى ينبغى أن تستلفت انتباهنا فى هذا السياق ، هى أنه بينما يصر البعض على اعتبار المشروع الإسلامى دعوة إلى عصمة الحكام والعودة إلى ذلك الحكم بالحق الإلٓهى ، فإن إحدى الإشكاليات التقليدية فى تجربة المسلمين تمثلت فى ذلك الاجتراء الذى مارسه الناس على حكامهم !

لقد فتح النبى عليه الصلاة والسلام بنفسه ذلك الباب . فهو القائل لمن تهيبَّ رؤيته : هون عليك ، فإنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد فى مكة . وعندما تقاضاه آخر فى

دين وأغلظ عليه فى كلامه ، غضب عمر بن الخطاب ، فقال له النبى : كنت أحوج إلى أن تأمرنى بالوفاء ، وكان أحوج لأن تأمره بالصبر .

وفى خطبة الوداع وقف « المعصوم » عليه السلام أمام المسلمين وقال : « أيها الناس : من كنت جلدت له ظهرا ، فهذا ظهرى فليستقد منه . ومن كنت شتمت له عرضا ، فهذا عرضى فليستقد منه .. ألا أن أحبكم إلىَّ من أخذ منى حقا إن كان له ، أو حللنى فلقيت ربى وأنا طيب النفس » .

مضت الأمة على ذاك الطريق فى التعامل مع حكامها . وكان الخلفاء الراشدون فى مقدمة من دعوا الناس إلى ممارسة حق الرقابة عليهم وإسداء النصح لهم . فهذا أبو بكر يقول عندما ولى الخلافة : إن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقوِّمونى . وهذا عمر يدعو الناس لأن يقوموه بالسلاح إذا اعوج . وفى عهده يضطر لأن يشرح للمسلمين من أين دبر ثوبه الذى يرتديه ، لأن واحدا منهم أنكر عليه ارتداءه لثوب جديد . وعندما أجهضت امرأة من جراء فزعها إثر استدعائها للقاء الخليفة بسبب خطأ ارتكبته ، فإن القاضى حكم عليه بدفع ديَّة المولود . وعندما اشترى فرسا ثم عطب منه أثناء ركوبه لأول مرة ، ورفض صاحبه استلامه ، فإنهما احتكما إلى القاضى « شريح » ، الذى قضى على خليفة المسلمين وقال : خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت ، أى أنفذ البيع أو التزم برد الفرس كما أخذته .

وعلى عهد على بن أبى طالب ، فإن الخليفة فقد درعا ثم عثر عليها عند يهودى . لكنه لم يستطع أن يثبت ملكيتها ، فحكم القاضى لصالح اليهودى ، وضد خليفة المسلمين !

وعندما دخل أحدهم على معاوية بن أبى سفيان فى مجلسه ، فإنه خاطبه قائلا : السلام عليك أيها الأجير . ولما دخل طاووس اليمانى على هشام بن عبد الملك ناداه باسمه مجردا ، وعندما سأله لماذا لم يلقبه بأمير المؤمنين كان رده : ليس كل الناس راضين بإمرتك ، فكرهت أن أكذب !

وعندما اختصم المأمون مع رجل إلى قاضى بغداد ، فإنه دخل على مجلس القاضى وخلفه خادم يحمل حشية لجلوس الخليفة ، ولكن القاضى رفض أن يميزه على خصمه فى الجلوس أمامه ، ولم ينظر فى المسألة إلا عندما جىء للخصم بحشية مماثلة حتى يستويا .

وهذا القاضى أبو يوسف يبلغ هارون الرشيد أنه لا يقبل شهادته لأنه يتكبر على الخلق

ولا يحضر صلاة الجماعة ، فاضطر الخليفة لأن يبنى مسجدا فى قصره ، وأن يفتحه للصلاة فى مواقيتها يؤديها مع عامة المسلمين .

وهذا قاض آخر ، اسمه محمد بن عبد الله الصعفراوى ، يرفض شهادة الملك الكامل الأيوبى فى قضية منظورة أمامه ، ويعلل رفضه بأن الكامل يتصرف بصورة تجرح عدالته ، ومن ثم فإنه لا يعد أهلا للشهادة !

وهذا العز بن عبد السلام قاضى قضاة مصر ، يقرر أن يبيع أمراء الدولة من الأتراك ، وعلى رأسهم نائب السلطنة ، لأنه لم يثبت لديه أنهم أحرار ، وأن حكم الرق مستصحب عليهم لبيت مال المسلمين !

●

وهى ليست مجرد شجاعة من القضاة الذين كانوا فقهاء فى القضاء ، بقدر أنها كانت تعبيرا عن الرؤية الإسلامية التى تعتبر الحاكم أمام القانون إنسانا عاديا . لا شىء يميزه عن غيره من المسلمين . ولئن اشترط فقهاء المسلمين على الحاكم أو الخليفة شروطا لا تتوفر فى غيره ، إلا أنهم أمام الشريعة وضعوه فى كفة واحدة مع باقى المسلمين .

وعندما تعرضت مناقشات أهل السنة إلى مسألة عقاب خليفة المسلمين على ما يرتكبه من مخالفات وجرائم ، فإن جمهور الفقهاء اعتبروه مسئولا عن كل جريمة يرتكبها ، ومن ثم فيجب أن يحاكم ويعاقب مثل غيره من الناس . غير أن الإمام أبا حنيفة استثنى الجرائم التى تمس حقوق الجماعة (جرائم الحدود خاصة) ، ليس لأنه معفى من المحاكمة ، ولكن لتعذر إقامة العقوبة عليه . باعتبار أنه صاحب الولاية على الناس ، وليس لغيره ولاية عليه حتى يقيم الحد ضده . فالفعل المحرم فى رأى أبى حنيفة يظل محرما ، ويعتبر جريمة ، ولكن لا يعاقب عليه لعدم إمكان العقاب .

يترتب على ذلك أن الإمام لو زنى ، مثلا ، وهو محصن ، ثم قتله أى فرد من عامة الناس ، فإن القاتل لا يعاقب على فعلته . لأنه قتل شخصا مباح الدم بمقتضى الحكم الشرعى . إذ الحدود لا يجوز تأخيرها ولا العفو عنها ، باعتبارها من حدود الله . ومن ثم ، وحسب قول أبى حنيفة ، فإن من قتل زانيا محصنا يؤدى واجبا ، ولا يعد قاتلاً !

أما التكييف الفقهى لعلاقة الحاكم أو السلطة بالشعب ، فهو محسوم بدوره منذ زمن

مبكر ، حيث اعتبر الفقهاء أن « الإمامة عقد » حقيقى وليس مجازيا . قال بذلك الماوردى فى « الأحكام السلطانية » قبل عشرة قرون ، وأكده فقهاء القانون الدستورى المحدثون ، وعلى رأسهم الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى رسالته الشهيرة حول الخلافة . ورضا الناس هو شرط انعقاد العقد ، والتزام الحاكم بالشريعة التى هى القانون السائد ، شرط لاستمرار ذلك العقد .

وفى تجارب مسلمى المغرب أنهم كانوا أحيانا يحررون مع الحاكم عقدا مكتوبا ، ينص على إنجاز أمور معينة لصالح الأمة ، إذا وفى بها استمر ، وإذا قصر أو عجز استبدل به غيره .

وللإمام ابن حزم مقولة شهيرة تحدد الموقف من حكام المسلمين بوضوح ، فهو يقرر أنه : « على المسلمين إذا وقع شيء من الجور ، ولو قل ، أن يكلموا الإمام فى ذلك ويمنعوه منه . فإن اقتنع وراجع الحق فلا سبيل إلى خلعه ... وإن امتنع وجب خلعه وإقامة غيره » !

ذلك الرصيد الفقهى والتاريخى الذى لا تخطئه عين أى منصف فى تجربة الإسلام ، لا يراه البعض ، ويصرون كل حين على أنها مشروع يقوم على استمداد السلطة من السماء ، وأن حكام المسلمين بمقتضاه معصومون ، وفوق النقد والمساءلة .

ماذا نسمى هذا الموقف ؟ قلة علم أم مكابرة ، أم افتراء على الإسلام والمسلمين ؟!

بقى شق فى الحديث لم يستكمل بعد هو : الدولة الدينية . ولنا فى صدده كلام آخر .

٣ دفاع عن المجتمع المدنى

عندما توضع الدولة المدنية نقيضا للدولة الإسلامية التى سميت بالدينية فى مناظرة بالقاهرة ، بينما تعد الدعوة إلى إقامة المجتمع المدنى أحد المطالب الأساسية للحركة الإسلامية فى تونس ، فذلك يعنى أن ثمة التباسا ما يحتاج إلى تحرير واستجلاء .

يشدد على ذلك ، ويعزز الحاجة إلى استجلاء الالتباس ، أن مصطلح المجتمع المدنى صار يتردد كثيراً فى الكتابات المشرقية خلال الآونة الأخيرة ، فيما يحاول البعض توظيفه ليصبح رصيدا ضمن الذخيرة التى تهيأ لرد الحالة الإسلامية وإحباط تقدمها .

ومن زاوية مشروعية الصراع الفكرى ، فإننا لا نرى فى الأمر بأسا أو غضاضة . فقط ندعو إلى التحقق من طبيعة أدوات الصراع ومدى كفاءتها . وفى الحالة التى نحن بصددها فإننا نعتبر أنه من واجب الذين يشهرون عنوان المجتمع المدنى فى وجوه الإسلاميين أن يعرفوا عن أى شىء يتحدثون ، وفى أى سياق يتعين أن يوضع العنوان . وحتى إذا كان هناك ما يعتبرونه اكتشافا جذابا أو مثيرا ، ورحوا يزجون به فى مختلف الجمل المفيدة وغير المفيدة ، فإن حفاوتهم به ينبغى ألا تهدر مدلوله الحقيقى . إن لم يكن حرصا على استقامة الخطاب ، فلكى يكسبوا القضية التى نذروا أنفسهم للدفاع عنها .

صحيح أن مصطلح المجتمع المدنى جديد على لغة خطابنا ، حتى أن بعض شيوخنا ظن أنه يشير إلى مجتمع « المدينة » ، الذى قامت فى رحابه دولة الإسلام الأولى ، فى أعقاب المرحلة « المكية » ، لكن جدته لا تبرر هتك الآخرين لمضمونه المستقر فى الفكر السياسى المعاصر . وأهم من ذلك أن تلك الجدة لا تغفر التعسف فى تطويعه لتصفية بعض الحسابات الخاصة . ولئن ألفنا مثل هذا التطويع فى نطاق مفرادت اللغة ، فإن الاجتراء على ذلك

فى مجال المصطلحات العلمية ينم عن بؤس محزن فى مستوى التفكير والتعبير . حيث لا يصبح الخصم وحده هو المستباح ، وإنما تمتد الاستباحة لذات المعرفة أيضاً !

ربما يختصر الطريق وييسر الأمر أن نقف على تعريف المصطلح وأصله ، قبل أن نحاول تحديد مكانه فى إطار الدولة الإسلامية .

فى حدود ما نعلم فإن أول من تحدث عن « الحكومة المدنية » هو الفيلسوف الانجليزى « جون لوك » الذى أصدر كتابا بذات العنوان فى سنة ١٦٩٠ م . وكان كتابه بمثابة دعوة إلى إحياء دور الأمة فى مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبلاء ، وذلك لحساب البورجوازية (سكان المدن) النامية فيما بعد .

تبنى لوك بالدعوة إلى الحكومة المدنية فكرة « سيادة الأمة » ، للتحلل من هيمنة النخبة محتكرة السلطة والثروة . ورأى أن ذلك يتحقق عن طريق الديمقراطية النيابية ، التى من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل عن سيادة الملوك .

من بعد لوك ، ظهر فى فرنسا « جان جاك روسو » الذى عرف بكتابه « العقد الاجتماعى » (سنة ١٧٦٢ م) ، وفيه تحدث عن فكرة « سيادة الشعب » ، وعن العقد السياسى المفترض بين الناس والسلطة . وكان مسعاه يصب فى ذات الهدف الذى قصده لوك ، وهو استدعاء الأمة للمشاركة فى صياغة حاضرها ومستقبلها ، وكسر احتكار النخبة الحاكمة لمقدرات الأمة ومصير جماهيرها .

شق الاثنان مجرى فتح الباب للتمرد على مختلف صور الهيمنة والاستبداد . وسرت فى المجرى مياه كثيرة أغنت محتواه ، الذى أسهم فى تفجير الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، وأشاع وعيا من نوع جديد . حتى إذا حل القرن التاسع عشر ظهرت فيه كوكبة من المفكرين ممن بشروا بتأسيس المجتمع المدنى الذى ينهض على أكتاف الناس ومن خلال تنظيماتهم الاجتماعية ، بعيدا عن سلطة الدولة وقبضتها .

انتهى الأمر بفكرة المجتمع المدنى أن صارت عنونا للواقع الذى تتعدد فيه التنظيمات التطوعية ، التى تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية وجماعات المصالح وجماعات الضغط ، وغير ذلك من الكيانات غير الحكومية ، التى تمثل حضور الجماهير وتعكس حيوية خلايا الأمة ، الأمر الذى يؤدى إلى تخليق مؤسسات أهلية فى المجتمع ،

موازية لمؤسسة السلطة ، تحول دون تفرد هذه الأخيرة باحتلال أو احتكار مختلف ساحات العمل العام .

هذا هو المفهوم المستقر والمتداول لفكرة المجتمع المدنى ، لدى علماء السياسة والاجتماع المعاصرين . ومنه يبدو واضحا أن الفكرة كانت من البداية ، ومازالت حتى الآن ، ردا على تسلط النخبة الحاكمة ، ووجها آخر من أوجه الممارسة الديمقراطية . ومن ثم ، فلا محل لاعتبارها نقيضا للدولة الإسلامية ، إلا فى حالة واحدة هى افتراض أن يكون الأصل فى تلك الدولة أنها طاغية ومستبدة . وذلك افتراض غير علمى وغير موضوعى . ينم عن عدم معرفة بحقيقة الموقف الإسلامى ، الذى سنعرض له بعد قليل ، فضلا عن أنه ينطلق من تحيز واتهام مسبقين .

●

خلاصة ما نريد إثباته فى هذا السياق أن أحداً لا يستطيع الإدعاء بأن الدولة المدنية مقطوعة الصلة بالدين . حيث مجالها الحقيقى هو الواقع الاجتماعى والسياسى ، ولا شأن لها بالحالة العقيدية . اللهم إلا إذا كان لهذه الأخيرة مؤسسة ، على غرار البابوية ، ومارست تلك المؤسسة سلطانا فى الحياة الاجتماعية والسياسية .

ربما يظن البعض أن الإشكال تم حسمه فى التجربة الأوروبية بواسطة « العلمانية » ، التى تبنت الفصل بين الدين والدولة . وأن ذلك الإشكال يمكن أن يثور فى ظل مشروع الدولة الإسلامية ، التى ينطلق دعاتها من التزام مبدئى يرفض ذلك الفصل ، ويطرح تصورا يمثل وصلاً بين الدين والدولة ، وبين العقيدة والشريعة والأخلاق .

وهو موضوع فيه كلام كثير ، ربما جاز لنا أن نفصل فيه مستقبلا . لكننا نقرر فى إيجاز أن الدولة العلمانية لم تستصحب بالضرورة إحياء للمجتمع المدنى . ولئن حدث ذلك فى بعض الدول الغربية ، فإن نقيضه وقع فى بلادنا . ونموذج الدولة العربية الحديثة شاهد على ذلك . فأكثرها انتهج طريق العلمانية بعد الاستقلال ، بينما سعى إلى تعزيز السلطة المركزية ، مما أدى إلى تقويض خلايا المجتمع المدنى المختلفة .

فى الوقت ذاته ، فإننا لا نرى فى مبادىء المشروع الإسلامى ما يمكن أن يمثل تهديدا لفكرة المجتمع المدنى . وإن كنا نسلم نظريا بأن التطبيق قد يسفر عن عكس ما ندعيه ،

يستوى فى ذلك التطبيق الإسلامى مع العلمانى ، من حيث أن الباب مفتوح فى الحالتين لإقامة بنيان ذلك المجتمع أو هدمه ، طالما لم يتوفر له حد من العافية يمكن خلاياه من الصمود والتصدى .

وإلى أن نأتى على ذكر الموقف الإسلامى من المسألة ، فإننا نستبق ونذكر بنقطتين ؛ أولاهما أنه ليس فى الإسلام كما تعرفه الأغلبية الساحقة المتمثلة فى أهل السنة ، مؤسسة دينية تفرض نفوذا على الأتباع أو تمارس سلطانا بحق أية جماعة من الناس .

النقطة الثانية أن السلطة فى الدولة الإسلامية مدنية بطبيعتها ، وبإجماع فقهاء الأمة ، حيث لا تستند إلى وحى أو تتحصن بعصمة . وإنما هى تمارس برضا الناس ، الذى كان يثبت من خلال « البيعة » فى الماضى . وتسقط أو تعزل إذا فقدت عدالتها وسخط عليها الناس . ومن ثم ، فالشعب فى الدولة الإسلامية هو مصدر السلطة ، كما عرضنا فى المقال السابق .

ولا نريد أن نسترسل فى هذه النقطة ، حتى لا نبتعد عن موضوعنا الأصلى ، الذى هو المجتمع المدنى . لكننا ينبغى أن نلاحظ بأننا نتحدث فى إطار نظرى ومستقبلى ، أى فيما لو قدر لتلك الدولة الإسلامية المنشودة أن تقوم فى مكان ما وزمن ما . وموقف تلك الدولة من فكرة المجتمع المدنى ، وهل تكون عونا له أم عونا عليه . أعنى أننا بذلك المسار لا نتطرق إلى الواقع الحاصل ، وإنما نتحاور حول ذلك الاحتمال الذى يمكن أن يطرأ على الواقع فى ظل أى ظرف .

الأمر الأخير الجدير بالاعتبار فى هذا الصدد أن المدافعين عن المجتمع المدنى لا يتحركون من منطلقات واحدة ، وإنما هناك من يتصدى للدفاع عن القضية لأسباب وقناعات مبدئية ، أى إيمانا بحق الأمة فى السيادة والمشاركة . ومن ثم فهم ضد كل ما يهدد ذلك الحق أو ينتهك حدوده وحرمته ، سواء كانوا إسلاميين أم قوميين أو ليبراليين . وهناك آخرون ، ليسوا قلة ، لا تشغلهم قضية المجتمع المدنى إلا بالقدر الذى يظن أنه يقطع الطريق على تقدم المشروع الإسلامى . الأمر الذى يوحى بأن المسألة – فى خطابهم – ليست إعلاء لقيم المجتمع المدنى ولا توقا إلى طموحه وعالمه ، ولكنها حساسية ضد الإسلام قبل أى شىء آخر .

هؤلاء الآخرون سجلهم أمامنا مشهود . فهم الذين أعانوا وباركوا أنظمة التسلط

والهيمنة طيلة العقود الأربعة الأخيرة ، لأسباب وطنية حينا ، ولأسباب قومية حينا آخر ، وباسم الانصراف إلى القضايا المصيرية فى حين ثالث . وعلى أكتافهم قام الحزب الواحد تنظيرا وتطبيقا ، ومن أفواههم وعبر كتاباتهم تلقينا البشارات المعلقة على ديكتاتورية الطبقة العاملة . لكنهم طالعونا مؤخرا بوجوه جديدة وثياب جديدة ، حتى وجدناهم يتقافزون فى مقدمة مظاهرة المجتمع المدنى ، رافعين راياته ، ومتشنجين فى الهتاف باسمه ، وداعين للاستشهاد فى سبيله !

ننبه إلى ذلك الشق من الصورة ، ثم ندلف بسرعة لنمد أيدينا إلى الأولين ونقف فى صفهم . ونحث غيرنا على الانضمام إلى المدافعين عن المجتمع المدنى ، والذائدين عن حياضه وقيمه ، ضد كل الذين يهددونه ، أياً كانت هوياتهم وقبائلهم الفكرية أو السياسية أو مللهم ومذاهبهم الدينية . ونحذر الجميع من الوقوع فى فخ الاستنفار للدفاع عن المجتمع المدنى فقط إذا بدا أن الإسلاميين يهددونه ، ثم تمرير التهديد وغض الطرف عنه إذا ما باشرته أطراف أخرى . وتجربة الجزائر حيَّة أمام الجميع ، ودرسها ماثل أمام أعيننا !

●

ونحن عندما ندافع عن المجتمع المدنى بصرف النظر عن نظام الدولة ، علمانيا كان أم إسلاميا ، فإننا لا ننطلق فقط من الحرص على تعزيز حصون الديمقراطية وتثبيت عناصر العافية فى المجتمع ، لكننا ننطلق أيضاً من قاعدة عقيدية تنحاز إلى ذلك الموقف ، وإن كان لها تصورها الخاص بصدده . حتى أننا نزعم بأن فكرة المجتمع المدنى تصب فى قلب الوعاء الإسلامى ، ولا تناهضه كما توهم الآخرون ، ممن فرحوا بالمصطلح ومضوا يناجزون به الإسلاميين ويشاغبون عليهم .

الصورة فى المفهوم الإسلامى تنهض على دعامتين ، إحداهما تخص طبيعة وأساس النظام السياسى ، والثانية تتعلق بدور المجتمع ومسئوليته عن الشأن العام .

فالنظام السياسى الذى يقوم على الشورى الملزمة ، ويعطى شرعية للآخر ، معتبرا أن اختلاف الناس سنة من سنن الله فى الكون – بنص القرآن – ثم يرفض أن يتحكم فى المجتمع فرد ، حتى لا يشير خطابه القرآنى إلى قيادة الأمة إلا بعبارة « أولى الأمر » ، الذين هم بالضرورة جماعة أو فريق ، بينما يقرر فقهاؤه أن « تصرف الواحد فى المجموع ممنوع » – هذا النظام يضع الأساس لبناء مجتمع منكر للديكتاتورية ومناهض لها من

الأساس إذا ما التزم القائمون عليه بما هو مقرر فى الإسلام من مبادىء وتعاليم بطبيعة الحال .

رب قائل يقول بأن ثمة اجتهادا يرى أن الشورى معلمة وليست ملزمة ، وأن آليات تحقيق الشورى غير واضحة ، وأن هناك اختلافا فى تحديد طبيعة وشروط أولى الأمر . لكننا ندهش لإصرار البعض على إثارة النقطة الأولى واعتبارها مشكلة عويصة بلا حل ، لأننا لا نجد غضاضة فى أن يكون هناك رأيان أو أكثر ، والأغلبية تقول بالالتزام بالمناسبة ، ثم يختار المجتمع ما يعتبره محققا لمصلحته من تلك الآراء . أما النقاط الأخرى فهى مهمة حقا ، لكنها تظل فى إطار التفاصيل ، ونحن هنا نتحدث عن الأسس والمبادىء التى تحدد طبيعة النظام السياسى ، وعلاقة ذلك كله بفكرة المجتمع المدنى .

الدعامة الثانية هى الأهم فى السياق الذى نحن بصدده ، لأننا نزعم أن شحنة استدعاء المجتمع للمشاركة فى الشأن العام الذى وفره الخطاب الإسلامى أكبر وأعمق مما يتصوره كثيرون . هى أكبر لأن كل فرد فى المجتمع الإسلامى مطالب بأن يتجاوز ذاته ويشارك فى كل ما حوله ، آمرا بالمعروف أو ناهيا عن المنكر . وأعمق لأن تلك المشاركة تكتسب بعدا عقيديا وترقى إلى مستوى التكليف الشرعى ، الذى يثاب يوم الحساب فاعله بينما ينذر تاركه بسوء المصير .

وعندما قلنا إن للإسلام تصوره الخاص لصيغة المشاركة واستدعاء الأمة واستنفارها دفاعا عن حاضرها ومستقبلها ، فقد كنا نعنى على وجه التحديد معادلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، التى ابتسرت وطمست فى التطبيق الراهن حتى أصبحت تنصرف إلى المفهوم الأخلاقى فى المقام الأول .

وكان الإمام أبو حامد الغزالى صاحب « الإحياء » أحد الذين وضعوا تلك المعادلة فى مكانها الصحيح ، حينما وصفها بأنها « القطب الأعظم فى الدين ، والمهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين » . إذ كل خير للمجتمع يدرج تحت عنوان المعروف الذى يجب الأمر به ، وكل شر يحيق بالأمة هو منكر يجب النهى عنه . ومن ثم ، تبدو القاعدة أو المعادلة وكأنها باب يطل على الواقع كله ، بطوله وعرضه وخيره وشره .

ومنذ يتصل المسلم بمعارف دينه يدرك من كتاب الله أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو من صفات المؤمنين ، بله من الصفات التى تميز مجتمع المسلمين عن غيره ، ويحذر

من أن الذين كفروا من بنى إسرائيل لعنوا فى الدنيا والآخرة ، لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه .

ويوجه المسلم ويربى على أن كل واحد ينبغى أن يتجاوز حالة الانسحاب ، وأن يكون له موقف ورأى فيما يحيط به ، بمقتضى الحديث « من رأى منكم منكرا فليغيره » .. بيده أو بلسانه أو بقلبه .

وهو دائما يحذر من أنه : بئس قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر .

و .. لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، أو ليسلطن الله عليكم شراركم ، ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم .

و .. إن الله تعالى ليسأل العبد : ما منعك إذ رأيت المنكر أن تنكره ؟

و .. إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة ، حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه .

ضمن « كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » خصص الإمام الغزالى بابا : فى « أمر الأمراء والسلاطين ونهيهم عن المنكر » ، معتبرا أن للمعادلة دورها الأساسى فى رد الظلم الذى هو من المنكرات الكبيرة ، ومستندا إلى العديد من الأحاديث النبوية والشواهد التاريخية التى تثرى الوعى المسلم ، وتحثه على عدم السكوت على الظلم أيا كانت صورته . من تلك الأحاديث قوله ﷺ : سيد الشهداء حمزة ، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه ، فقتله » .

●

مقتضى ذلك كله أن يصبح المجتمع حاضرا بكل ثقله فى الساحة ، ومكلفا فى كل حين بالتصويب والتصحيح لكل عوج يراه ، وبالتنادى للأمر بالمعروف وإذكاء التعاون على البر والتقوى . ومن ثم ، فالسلطة ليست وحدها فى الساحة ، وإنما إلى جوارها مجتمع حى لا تغمض له جفن ولا تقف مشاركته عند حد ، ويستشعر كل فرد فيه أنه يجب أن يكون له موقف ودور إزاء ما يجرى ، وإلا استحق عقاب الله ولعنته .

إزاء ذلك الاستنفار الجماعى الفريد فى بابه ، فإن فقهاء المسلمين لم يشغلوا كثيرا

بإثبات مبدأ استدعاء الجماهير وتقرير حقهم فى المشاركة ، كما حدث فى التجربة الغربية . إنما انصب جهد بعضهم على معالجة نقطة أكثر تقدما ، تمثلت فى ضبط تلك المشاركة ، بحيث لا تؤدى إلى انفلات الأوضاع وإثارة الفوضى . خصوصا أن بعض المذاهب الإسلامية ، الزيدية تحديدا ، ذهبت بعيدا فى تخويل الجماهير حق الانقلاب على الحاكم الجائر وتغييره ، حتى قننت فكرة « الخروج على الإمام » ، الأمر الذى أهدر دماء كثيرة للمسلمين ، وجلب من المفاسد أكثر مما حقق من المصالح . إزاء ذلك فقد بدا أن الجهد الذى بذله الفقهاء لوضع شروط تغيير المنكر باليد واللسان والقلب ، هى من قبيل تلك المحاولات التى أشرنا إليها ، والتى استهدفت تنظيم مشاركة الجماهير وفعاليتها فى مختلف الشئون العامة .

مجتمع الدولة الإسلامية ، إذا التزم بالفهم الواعى للقيم والتعاليم ، هو بالضرورة كيان يعيش ثقافة المشاركة ، التى هى جزء من ثقافته الدينية . بحيث تموج كافة خلاياه بحيوية دافقة . ولنا أن نتصور حجم الإنجاز الهائل الذى يمكن أن يتحقق ، لو وظفت تلك الحيوية على نحو صحيح ، وفى الاتجاه الصحيح .

إذن ، فقاعدة المجتمع المدنى وأساسه قائمان فى فكرة الدولة الإسلامية . وعندما طالبت حركة النهضة الإسلامية فى تونس بإرساء قواعد المجتمع المدنى فى ظل الوضع الراهن ، فإنها تبنت موقفا هو من صميم التزامها بالمشروع الإسلامى .

وإذا قال قائل إن ثقافة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا تكفى بذاتها لإقامة المجتمع المدنى ، وإنما لابد من مؤسسات تبلور تلك المشاركة فى مختلف المجالات ، فإننا نوافقه على طول الخط . ونعتبر ذلك من قبيل التنظيم والترتيب الذى لم تبلغه التجربة الإسلامية المبكرة ، وإن كانت وظيفة « المحتسب » المعروفة فى التاريخ الإسلامى تعد من نماذج ذلك التنظيم المنشود .

إزاء ذلك كله ، فإننا قد لا نبالغ إذا قلنا بأن الذين وضعوا الدولة الدينية مرادفا للدولة الإسلامية وقعوا فى خطأ ظاهر ، كما بينا فى المقال السابق . كما أن الذين اعتبروا الدولة الإسلامية نقيضا للدولة المدنية أوغلوا فى الخطأ . وفى الحالتين فإن معارف أساسية أسقطت أو أهدرت وأغاليط كلية نصبت وروجت . ومن أسف أن الذين تورطوا فى هذا وذاك كانوا من المنسوبين إلى أهل العلم والنظر .

ما لكم كيف تحكمون ؟!

٤ الفصل بين العقيدى والحضارى

ما دامت إنسانيتك بمأى عن التأثر سلبا بملَّتك . فالقلق ممنوع والزعل مرفوع – ذلك أن انفصال الحضارى عن العقيدى هو استفتاح مبشر على طريق السلامة ، بقدر ما أن التخليط بينهما هو انتكاسة مؤدية إلى سكة الندامة . غير أن « أم الخطايا » وثالثة الأثافى تحل عندما يُظن أن التضحية بالعقيدى مطلوبة للدفاع عن الحضارى ، أو عندما يقهر الحضارى باسم الحفاظ على العقيدى .

ذلك منطوق يحتاج لبعض الإيضاح والتفصيل ..

إذ فى مناخ الاعتزاز المتنامى بالذات والهوية ، وبعدما هبت فى سمائنا رياح التعددية ونشطت فى أقطارنا منظمات حقوق الإنسان ودعوات الدفاع عن المجتمع المدنى ، أصبحت قضية التعايش مع الآخر فى ظل التسامح الفكرى والسياسى تحتل أولوية خاصة فى خطاب كافة المعنيين بالمستقبل . من ثم ، فلم يعد مقبولا ، من الناحية النظرية على الأقل ، أن يمارس أى طرف مهما كانت شرعيته قهر المغايرين له ، ناهيك عن إلغائهم ونفيهم ، باعتبار أن الاعتزاز بالهوية ، فضلا عن الحق فى الكرامة ، شامل للجميع ، وليس مقصورا على طرف دون آخر . الأمر الذى يعنى أن القهر أو الإلغاء بحق الآخر يصبح فى جوهره نوعا من إعلان الحرب الأهلية بين فئات المجتمع .

الحل الذى يروج له المثقفون العلمانيون ، خصوصا إزاء تعاظم ظاهرة المد الإسلامى وتواتر المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى زماننا ، يرفع لواء الدعوة إلى فصل الدين عن السياسة ، استنادا إلى تصور يرى أن الطرح الدينى فى الأمور الدنيوية يمثل عنصر نفى وطرد للآخر ، المخالف فى الملة ، دينية كانت أم سياسية . حتى صار الحديث عن الهوية الإسلامية مؤد بالضرورة فى « عرف البعض » للانتقال إلى الموقع المعاكس من أى آخر .

وقد شاع ذلك الانطباع حتى صرنا فى كل مرة تلوح إمارات تلك الهوية ، نجد من يسارع بالتساؤل القلق عن مصير المسيحى والعلمانى والمجتمع المدنى والعالم الغربى ، وكل مغاير بيننا ومن حولنا . حيث يظن أن تلك الأطراف جميعا مهددة بتلك الإرهاصات .

الحل المقترح فى ظل هذه الحالة يدعو إلى « تحييد » الدين ، ورفع شعار « الدين لله والوطن للجميع » ، مع التحذير المستمر من « تديين السياسة » كما ذكر البعض ، والتنبيه إلى أن المجتمع الدينى لابد وأن يكون معاديا للمجتمع المدنى كما قال آخرون . وأخيرا جرى تخويفنا من تكرار ما حدث فى الاتحاد اليوغوسلافى المنهار ، وسياسة التطهير العرقى التى اتبعها الصرب ، وقال القائلون إن التقسيم والمذابح والحروب الأهلية هى نتائج طبيعية لدعوات إقامة المجتمعات على أسس قومية أو دينية .

أياً كانت وجاهة الحجج التى تساق فى هذا الصدد وأياً كانت النتائج التى حققتها تلك الصيغة فى التجربة الغربية ، فإن مشكلة ذلك الحل أنه يوقعنا ، فى المحظور الذى أشرنا إليه قبل قليل . وهو أنه يقوم على قهر الطرف الإسلامى ، ومطالبته بالتضحية بجزء من دينه ، وتقديمه قربانا للتعايش المنشود . ومن ثم فإضعاف التدين الإسلامى ، المتمثل فى استبعاد الشريعة أساساً ، يصبح ثمنا مطلوبا دفعه لكى يمارس الآخرون حرياتهم الدينية والسياسية . ويزداد الأمر تعقيدا ، بل تصبح المفارقة أشد ، عندما يكون الطرف الإسلامى هو الأغلبية ، حيث نغدو بإزاء حالة فريدة فى بابها ، تدعو فى ظلها الأقلية إلى قهر الأغلبية ، وتسعى لإقناعها بأن ذلك شرط يتعين قبوله لتكريس التسامح وتحقيق التعايش فى المجتمع !

هو مطلب يتعذر قبوله ، ناهيك عن مخاطره وإيحاءاته التى تفرش طريق التعايش بالأشواك والألغام ، إزاء ذلك ، فإنه يصبح من المهم للغاية أن يصاغ ذلك التعايش المرتجى بصورة تحول دون ممارسة أى قهر بحق أى آخر ، بصرف النظر عما إذا كان ذلك الآخر فى موقع الأغلبية أو الأقلية .

ولما كنا نعارض مبدأ تقرير الأوضاع الاجتماعية وإقامة الحقوق والواجبات بناء على الاعتقاد الدينى أو السياسى ، وقد اعتبرنا ذلك جنوحا إلى سكة الندامة . ولما كنا ضد التضحية بالدين – كله أو بعضه – لإقرار تلك الحقوق أو العكس ، فإن الحل الذى نعتقد فى صوابه هو ضرورة الفصل بين العقيدى والحضارى أو الاجتماعى .

مقتضى ذلك ألا يحول الاعتقاد الدينى أو السياسى لأى شخص دون تحصيله لحقوقه كاملة ، الإنسانية والمدنية والسياسية .

هو ليس فصلا للدين عن المجتمع ، ولكنه توظيف للدين لصالح المجتمع ، واعتماد على منطقه وتعاليمه لإرساء أسس التعايش والتسامح . وأحسب أن ذلك الفصل الذى أدعو إليه يمكن أن يشكل قاعدة لإقامة صرح التعايش . وأدعى فى هذا الصدد أن الخطاب الإسلامى ، المتمثل فى القرآن الكريم خاصة ، يحتوى بين ثناياه على أسانيد عدة تدعم تلك الدعوة . حتى أن إشاراته المختلفة تكاد تؤسس ثقافة تقوم على الفصل بين الدينى والحضارى ؛ وتوفر بعدا عقيديا لصياغة التعايش واستقراره .

●

نجد تلك الأسانيد فى أمور محددة قررها القرآن وأثبتها فى نصوص صريحة ، أخص بالذكر منها سبعة أصول - هى :

● أولاً : الدفاع عن كرامة الإنسان على إطلاقه ، بصرف النظر عن دينه أو عرقه أو موقفه الفكرى . من ثم فتلك الكرامة أسبق من كل انتماء ، حتى قيل بحق إن الإنسان فى القرآن قبل الإسلام ، تلك القيمة الكبرى مقدرة فى الاية : ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ (الإسراء - ٧٠) ، ومن ثم فهى حصانة أولية للفرد ثابتة له بوصفه إنسانا كرّمه الله ونفخ فيه من روحه ، وجعله خليفة له فى أرضه . ولذا قلنا فى مواضع عدة إنه إذا كان العهد القديم قد اعتبر اليهود شعب الله المختار ، فإن القرآن فى خطابه أعلن الإنسان مخلوق الله المختار .

● ثانياً : تقرير اتصال النسب الإنسانى ، والتنبيه إلى وحدة الأصل البشرى . وهو ما أثبتته آيات مثل قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾ (الآية الأولى من سورة النساء) -﴿ **وَهُوَ ٱلَّذِى أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ** ﴾ (الأنعام - ٩٨) . ولذا فقد اعتبر القرآن أنه ﴿ **مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا** ﴾ (المائدة - ٣٢) - وفى تفسيره لهذه الآية ذكر ابن كثير أن الله سبحانه أطلقها بحق عموم بنى آدم « لأنه لا فرق عنده بين نفس ونفس » .

● ثالثاً : اعتبار الاختلاف بين الناس من سنن الله فى الكون . بمعنى أن التباين فى الأعراق والملل والاجتهادات والرؤى السياسية والحضارية ، هو جزء من طبيعة الحياة ونواميسها بل : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ (الروم - ٢٢) .

فى هذا المعنى يقول القرآن بوضوح : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً ﴾ (يونس ٩٩) - ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود ١١٨ - ١١٩) ، إلى غير ذلك من الآيات العديدة التى تحفر للآخر مكانه وتعطيه شرعيته فى التصور الإسلامى .

● رابعا : الاعتراف بالديانات الأخرى . وإرجاعها إلى أصل واحد . فقد ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَٱلَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ (الشورى - ١٣) - والأنبياء لا تفاضل بينهم ، وعلى المسلمين أن يؤمنوا بهم جميعا : ﴿ قُولُوٓاْ آمَنَّا بِٱللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة - ١٣٦) .

● خامساً : إطلاق حرية الاعتقاد بعد التبليغ . إذ الأصل أنه ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة - ٢٥٦) - فى هذا السياق يقرر القرآن الكريم ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ، إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ (الكهف - ٢٩) ، ويقرر فى موضع آخر : ﴿ قُلْ آمِنُواْ بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓاْ ﴾ (الإسراء - ١٠٧) - فى الأخير تأتى سورة « الكافرون » لتعلن : ﴿ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ (٤ / ٦) .

● سادسا : التأكيد على أن الحساب عن الاعتقاد موكول إلى الله سبحانه وتعالى يوم القيامة . وهو معنى أثبتناه من قبل ، وذكرنا بالآيات العديدة التى تدل عليه ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا . إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ﴾ (الشورى - ٤٨) . والآيات التى تقول : ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (النحل - ١٢٤) ، ويقول : ﴿ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْ ﴾ (لقمان - ٢٣) ويقول : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾ (الغاشية - ٢٥ / ٢٦) .

رسالة هذه الآيات تقول ما خلاصته : لا تتوقفوا كثيرا عند المعتقدات ولا تشغلوا أنفسكم بالتفتيش فى الضمائر ، فكلهم راجعون إلى الله ، المتكفل بحسابهم . فالآخرة هى يوم « الدين » ، أما شأنكم فهو عمارة الدنيا .

● سابعا : تثبيت قاعدة البر والقسط فى التعامل مع كافة المخالفين من بنى البشر ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ (بغضهم) عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ ، اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ (المائدة – ٨) – ﴿ فَلَا تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ ﴾ (النساء – ١٣٥) – ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُواْ إِلَيْهِمْ ﴾ (الممتحنة – ٨) .

وفى كل الأحوال ، فالاختلاف أياً كان شكله ، وذروته فى الاعتقاد الدينى ، لا ينبغى له أن يهدر حق الآخرين فى الوجود أو فى الحركة : ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ . اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ . لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ، لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ . اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (الشورى – ١٥) .

●

من شأن هذه الأصول السبعة أن توفر للإنسان فى التصور الإسلامى سياج الكرامة الذى يحصنه على الدوام ، ويقيم عازلا بين قناعاته ومعتقداته ، وبين حقوقه وواجباته . فإذا كان حق الكرامة قائما بحكم الانتماء الإنسانى ، وإذا كان الجميع من أصل واحد ، والاختلاف بينهم قائم لحكمة أرادها الله ، وإذا كان الله قد منع الإكراه فى الدين ، وأطلق للناس حرية الاعتقاد ، واحتفظ لذاته العلية بحق حساب كل امرىء عن انحرافه أو فساد اعتقاده . إذا كان ذلك هو منطق القرآن ، فهو يعنى بلغة أخرى أنه يؤسس ذلك الفصل الذى ندعو إليه بين العقيدى وبين الاجتماعى أو الحضارى . حيث تتحقق المساواة بين كل الناس ، باختلاف عقائدهم ومذاهبهم ، وتصبح كرامة الجميع حقا من حقوق الله ليس لأحد أن يعتدى عليه أو ينال منه .

ومن شأن إقرار تلك القاعدة أن تصبح مدخلا لاستيعاب الجميع وإعلان حقهم فى المساواة والكرامة . وأحسبها صيغة لا تمكن فقط من استيعاب المغايرين خارج الدائرة الإسلامية ، ولكنها أيضاً توفر فرصة استيعاب فرق التشتت الإسلامى التى تختلف مع أهل السنة فى الفروع وفى الأصول أيضا . حيث الأمر مركون إلى الله فى حسم كل خلاف يقع فى كل ما له صلة بالاعتقاد ، وليس للبشر أن يقحموا أنفسهم على دائرته ، إلا فى حدود الحوار العقلى والجدال بالتى هى أحسن .

وفى دعوتنا إلى الفصل بين العقيدى والحضارى ، فإننا لم نبتدع و لم نخترع ، و لم نأت

بجديد على مناهج الفكر الإسلامى . وإنما غاية ما يمكن أن ندعيه : أننا قدمنا صياغة مستحدثة لموقف له أصله فى الخطاب الإسلامى وله تطبيقاته فى سجل التجربة الإسلامية . ومن ثم فهو جهد فى مجال التطوير والإصلاح ، وليس الإنشاء .

نحن نلاحظ مثلا ، أنه برغم كل ما سجله القرآن الكريم من انتقادات لعقائد اليهود والنصارى ، فإن ذلك لم يحل دون الاعتراف باليهود فى « الصحيفة » ، أول دستور لمجتمع المدينة فى العهد النبوى ، ولم يحل دون اعتبار أتباع الديانتين أهل كتاب ، « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » . ورغم تكفير الخوارج للإمام على من فوق المنابر ، فإن ذلك لم يصادر حقوقهم ، التى أعطوها بالكامل ، بما فى ذلك أنصبتهم فى الغنائم .

وحين اتسع نطاق الدولة الإسلامية فى العصر الأموى ، وظهرت بين مجتمعات المسلمين فرق المجوس والصابئة ، فإن الخليفة عمر بن عبد العزيز اعترف بشرعيتهم واعتبرهم بين أهل ذمة الله ورسوله .

وفى العصر العباسى ، بعد أن ترامت أطراف الدولة الإسلامية وتعددت فيها الملل والفرق ، بلغ التنوع مدى بعيدا ، وصارت كلمة « الآخر » مكتسب الشرعية فى الواقع الإسلامى عنوانا « لفسيفساء » لافتة للنظر ومثيرة للدهشة .

ثمة صورة تعبر عن هذه الحقيقة ، أوردها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه « من روائع حضارتنا » — (ص — ٨٩) ، روى فيها ما يلى : كانت للمأمون حلقة علمية يجتمع فيها علماء الديانات والمذاهب كلها ، وكان يقول لهم : ابحثوا ما شئتم من العلم من غير أن يستدل كل واحد منكم بكتابه الدينى ، كيلا تثور بذلك مشاكل طائفية .

ومثل ذلك كانت الحلقات العلمية الشعبية . قال خلف بن المثنى : لقد شهدنا عشرة فى البصرة يجتمعون فى مجلس لا يعرف مثلهم فى الدنيا علماً ونباهة ، وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سنى) ، والحميرى الشاعر (وهو شيعى) ، وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق ثنوى) ، وسفيان بن مجاشع (وهو خارجى صفرى) ، وبشار بن برد (وهو شعوبى خليع ماجن) ، وحماد عجرد (وهو زنديق شعوبى) ، وابن رأس الجالوت الشاعر (وهو يهودى) ، وابن نظير المتكلم (وهو نصرانى) ، وعمر بن المؤيد (وهو مجوسى) ، وابن سنان الحرانى الشاعر (وهو صابئى) ، كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار ، ويتحدثون فى جو من الود لا تكاد تعرف منهم

أن بينهم هذا الاختلاف الشديد فى دياناتهم ومذاهبهم ! ولقد سرى هذا التسامح إلى البيوت والأسر فكان يجتمع فى البيت الواحد أربعة أخوة أحدهم سنى ، والثانى شيعى ، والثالث خارجى ، والرابع معتزلى ، وكانوا يعيشون على أتم وفاق . حتى أنه لقد كان فى البيت الواحد التقى والفاجر ، هذا ينصرف إلى عبادته وذاك يستغرق فى مجونه .

ومما تذكره كتب الأدب من هذا السبيل أن أخوين كانا يسكنان داراً واحدة ، وكان أحدهما تقياً يسكن فى الطابق الأرضى والآخر ماجناً يسكن فى الطابق العلوى ، فسهر ليلة هذا الماجن وعنده بعض أصحابه يغنون ويطربون ويضجون ، مما أزعج التقى ومنعه النوم ، فمد التقى رأسه إلى أخيه الماجن وناداه : أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف بهم الأرض . فأجابه الماجن على الفور : وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم !

ظلت الدولة الإسلامية حافلة بذلك التنوع المدهش إلى الدولة العثمانية التى « كانت تتيح فى أوائل عهودها استقلالية واسعة للعصبيات المحلية والملل الدينية . وكانت العلاقة تنحصر بين هذه العصبيات والملل من جهة ، وبين مركز الدولة من جهة ثانية ، فى نطاق دفع الضريبة التى تجبى عبر المشايخ والأمراء والبطاركة المحليين » .

ذكر هذه الشهادة الدكتور وجيه كوثرانى فى بحث له حول « المسيحيين العرب من نظام الملل إلى الدولة المحدثة » ، أورد فى ثناياه فقرة من كتاب صدر فى عام ١٩٠٦ عن وزير بلجيكا المقيم فى استانبول ، الكونت فان ون ستين ، ذكر فيها : أن « فرمانات متتالية اعترفت بشتى البطاركة والزعماء الدينين ، لا كسلطات دينية فحسب ، بل كسلطات مدنية أيضا » . فى هذا الصدد استخدم المبعوث البلجيكى عبارة تقول : « إن كلا من العبادات المعترف بها شكلت دولة داخل الدولة » !

لقد احتفل اليهود فى تركيا فى صيف عام ١٩٩٢ م بذكرى مرور ٥٠٠ سنة على وصولهم إلى شواطئها ، بعدما عاشوا طويلا فى أمان تحت حكم الدولة الإسلامية فى الأندلس ، وعندما سقطت تلك الدولة ، وعادت إلى « العالم المسيحى » تعرض غير المسيحيين للطرد والإبادة ، فخرج المسلمون أولا ، وعندما حل الدور على اليهود ، فإنهم لم يشاءوا الاحتماء بأى دولة أوروبية مسيحية ، وفضلوا أن يتجهوا إلى حيث الأمان فى دار الإسلام .

●

إن موقف احترام خصوصية الآخر العقيدية والحضارية ، الذى أنشأه الإسلام منذ نزل ، حين كان الآخر هو الجحيم والبرابرة والعبيد ، عند الرومان واليونان . ذلك الموقف هو الذى أبقى على ذلك التنوع الحاشد القائم الآن فى العالم العربى والإسلامى ، وسمح لتلك الكيانات الراهنة بأن تستمر محتفظة بهوياتها وجذورها . ومن مفارقات القدر وسخرياته أن صار البعض يحتج علينا الآن بأن الإسلام هو العنصر المهدد لذلك التنوع باحتمالات القهر والنفى والإلغاء !

هكذا ، بخفة وجرأة مدهشتين تلغى الذاكرة ، ويتم تجاهل عناصر الموقف الإسلامى من الموضوع ، ويجرى القفز فوق كل رصيد التجربة الإسلامية ، ليخرج علينا الصائحون والنائحون محذرين من أن دخول أى إسلام من الباب ، يعنى بالضرورة طرد كل آخر من النافذة . هذا إذا لم يؤد إلى تقويض البلاد وتقسيمها إلى دويلات و« كانتونات » ، وإلى تعريض العباد للمذابح وللتطهير العرقى والمذهبى !

وهو تعبير يعكس مشكلتنا الدائمة مع أولئك الذين طالعوا الإسلام على صفحات الصحف وفى بلاغات الشرطة ، ولم يعرفوا إلا نماذج الشذوذ والغضب التى أفرزتها موجات القحط والجفاف الفكرى ، ضمن ما تعاقب على محيطنا من بلايا خلال العقدين الأخيرين .

٥ الأغلبيـة المفـترى عليهـا

عند بعض شرائح المسلمين فإن « الأغلبية » تعد مصطلحا سيىء السمعة ، لأن ثمة إشارات فى الخطاب القرآنى تصم الكثرة بالضلال وتحذر من الانسياق وراءها . وهو انطباع لم نكن نعيره اهتماما من قبل ، حيث اعتبرناه من جملة الأغاليط التى تحفل بها الساحة الفكرية ، والتى سيحين أوان تصحيحها عندما يجد الجد . إذ كان تقديرى أننا ينبغى أن نعطى الأولوية الآن لكسب معركة الدفاع عن قضية الديمقراطية ، لننتقل بعد ذلك إلى الدفاع عن تفصيلاتها وآلياتها ، حيث لا محل للحديث عن الأغلبية والأقلية إذا كانت مسألة المشاركة ذاتها محل جدل ولغط !

غيرت رأيى حديثا ، عندما طالعت الخطاب الذى وجهه الملك الحسن الثانى ، العاهل المغربى فى ربيع عام ١٩٩٢ م ، عندما احتكمت إليه أحزاب المعارضة فى خلاف بينها وبين الحكومة حول قوانين الانتخابات التى تتهيأ لها المملكة المغربية . وقد اعتبر الخطاب التحكيم نابعا من روابط البيعة ، وأرسى عددا من المبادىء المهمة المتعلقة بالمشاركة والممارسة الديمقراطية . وكان من بين تلك المبادىء نص على أنه : لا فضل للأغلبية على الأقلية ، ولا للأقلية على الأغلبية إلا بالصواب ، وإلا باختيار الطريق الأحسن .

ورغم أن الخطاب لم يستند فى تقرير ذلك المبدأ إلى أصل شرعى ، إلا أن سياقه العام يعطى انطباعا لقارئه باستمداده من ذلك الأصل . وسواء صح ذلك التقدير أم لم يصح ، فقد اعتبرت المناسبة فرصة لمحاولة وضع القضية فى إطارها الصحيح ، ومراجعة الالتباس الحاصل فى تلقى النصوص الشرعية التى عرضت لمسألة الكثرة ، وعرّضت بها .

يشجعنى على ذلك أن موضوع النظام السياسى الإسلامى يثير جدلا واسعا فى أوساط عديدة ، عربية وغربية ، منذ لاحت فى الأفق علامات مشاركة الإسلاميين فى السلطة .

وقد تحول ذلك الجدال إلى « صرعة » شغلت الدنيا والناس إبان انتخابات الجزائر فى مستهل هذا العام. والآن تتجه الأبصار إلى أفغانستان مترقبة ميلاد جمهوريتها الإسلامية، وهو الموضوع الذى تعرضنا لبعض جوانبه فى كتابات سابقة على هذه الصفحات.

●

من أين جاء الالتباس فى تقييم موقف الأغلبية ؟

فى حدود علمى فإن الشبهات التى أثيرت كان مصدرها تأويلاً لبعض آيات القرآن التى يفهم منها أن الأكثرية تقف فى صف الباطل، وأن أهل الخير والصلاح هم قلة دائما. من تلك الآيات على سبيل المثال :

﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (الأنعام – ١١٦) – ﴿ وَمَا أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (يوسف – ١٠٣) – ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف – ١٨٧) – ﴿ .. بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (العنكبوت – ٦٣) – ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (هود – ١٧) – ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ (غافر – ٦١).

أما آيات امتداح القلة فتقول حينا : ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ (سبأ – ١٣) – ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ﴾ (سورة ص – ٢٤).

القراءة الظاهرية لهذه النصوص قد تشكل إدراكا لدى البعض يتوجس من الأغلبية وربما يصبح أكثر انحيازا للأقلية، باعتبار أن طريق الأولين محفوف بالضلال وبمختلف النقائص التى تجرح العلم والعقل والإيمان، أما الآخرون – الأقلية – فهم الشاكرون والصالحون.

الخطأ الكبير الذى يقع فيه من يقرأون النصوص بذلك المفهوم يتمثل فى أنهم يفصلون الآيات عن سياقها ومقصودها الذى أنزلت لأجله. فآية سورة « الأنعام » مثلا وردت فى صدد وصف المناخ الذى ساد على عهد النبى عليه الصلاة والسلام، الذى خيم فيه الشرك والضلال. أى أنها جاءت فى سياق وصف حالة قائمة على زمن النبى، وليس تقرير وضع المجتمع الإسلامى، الذى يفترض أن أهله ممن يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون. إذ أنه فى هذه الحالة مختلف أشد الاختلاف عن مجتمع الجاحدين أو الضالين

عن سبيل الله ، كما يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى . وهو يذهب إلى أنه لا علاقة بين الكثرة المشار إليها فى النص القرآنى ، وبين الأغلبية فى النظام النيابى أو الشورى الذى يمكن أن يقوم فى المجتمع الإسلامى .

ولأن هذه القضية لم تكن مطروحة على قدامى المفسرين ، فإنها لم تستوقفهم ، وإنما مروا بها مرورا عابرا ، ولم يصفوها بأكثر من كونها خطابا للنبى يصف أحوال زمانه ، ولا نكاد نجد أحدا يشير إلى أنها تؤسس تصنيفا لأوضاع مجتمع المسلمين فى أى زمان .

غير أن فقهاءنا المحدثين الذين عاصروا التجربة البرلمانية ووقفوا على آلياتها ، حرصوا على التنبيه إلى ضرورة عدم الخلط بين الأكثرية المذمومة فى الوصف القرآنى ، والأغلبية واجبة الاحترام فى المجتمع الإسلامى . نحن نجد إشارات واضحة إلى ذلك فيما كتبه الشيخ محمد الغزالى فى الأربعينات تحت عنوان « الإسلام والاستبداد السياسى » ، وما أصدره الشهيد عبد القادر عودة فى الخمسينات تحت عنوان « الإسلام وأوضاعنا السياسية » .

لكننا نجد فى الطبعة الأخيرة لكتاب الشيخ يوسف القرضاوى « فتاوى معاصرة » رأيا مفصلا فى هذه القضية يقول فيه : إذا اختلفت الآراء فى الأمور الاجتهادية فلابد من مرجح ، وهو فى هذه الحالة الكثرة العددية ، فإن رأى الاثنين أقرب إلى الصواب من رأى الواحد . وفى الحديث النبوى الشريف « إن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » .

وقد ثبت أن النبى قال لأبى بكر وعمر : « لو اجتمعتا على مشورة ما خالفتكما » . إذ أن معنى ذلك أن صوتين يرجحان صوتا واحد ، وإن كان صاحب ذلك الصوت هو النبى ، مادام ذلك بعيدا عن مجال التشريع والتبليغ عن الله تعالى .

كما رأينا النبى ينزل على رأى الكثرة فى غزوة أحد ، ويخرج للقاء المشركين خارج المدينة . وكان رأيه ورأى كبار الصحابة البقاء فيها ، والقتال من داخلها فى الطرقات والشعاب .

أوضح من ذلك موقف عمر بن الخطاب فى قضية الستة أصحاب الشورى ، حين رشحهم للخلافة على أن يختاروا بالأغلبية واحدا منهم ، وعلى الباقين أن يسمعوا ويطيعوا .

فإن كانوا ثلاثة فى مواجهة ثلاثة ، اختاروا مرجحا من خارجهم وهو عبد الله بن عمر . فإن لم يقبلوه فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف .

وقد ثبت فى الحديث التنويه بـ « السواد الأعظم » ، والأمر باتباعه . والسواد الأعظم يعنى جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم . وهو حديث روى من طرق ، بعضها قوى ويؤيده اعتداد العلماء برأى الجمهور فى الأمور الخلافية ، واعتبار ذلك من أسباب ترجيحه ، إذا لم يوجد مرجح يعارضه .

وقد ذهب الإمام أبو حامد الغزالى فى بعض مؤلفاته إلى « الترجيح بالكثرة » عندما تتساوى وجهتا النظر . وقرر فى مقام آخر أن « الكثرة .. أقوى مسلك من مسالك الترجيح » .

وقول من قال : إن الترجيح إنما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد ، وأما الخطأ فيرفض ولو كان معه ٩٩ بالمائة ، إنما يصدق فى الأمور التى نص عليها الشرع نصا ثابتا صريحا يقطع النزاع ، ولا يحتمل الخلاف ، وهذا قليل جدا ، وهو الذى قيل فيه : الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك .

أما القضايا الاجتهادية – كرر الشيخ القرضاوى – مما لا نص (قطعى) فيه ، أو ما فيه نص يحتمل أكثر من تفسير ، أو يوجد له معارض مثله ، أو أقوى منه ، فلا مناص من اللجوء إلى مرجح يحسم به الخلاف ، والتصويت وسيلة لذلك عرفها البشر وارتضاها العقلاء ، ومنهم المسلمون . ولم يوجد فى الشرع ما يمنع منها ، بل وجد فى النصوص والسوابق ما يؤيدها .

●

فى الاتجاه ذاته كتب الدكتور محمد سليم العوا فى مؤلفه « حول النظام السياسى الإسلامى » . إذ قرر أن الحاكم وقد وجبت عليه الشورى ، فيجب أن يلتزم بنتيجتها التى ينتهى إليها أكثر المشيرين ، حيث لا دليل يصح الاستناد إليه فى تأييد من ذهب إلى أن الشورى معلمة وليست ملزمة . وإنما الذى تدل عليه الأدلة جميعا – من فعل الرسول وصاحبيه – أن الشورى متى انتهت إلى رأى وجب على الإمام تنفيذه .

ونبه فى هذه النقطة إلى أن خروج النبى لقتال المشركين خارج المدينة واضح الدلالة

على هذه القاعدة ، وعلى قاعدة التزام الأكثرية ولو خالف رأى الحاكم ، أو رأى غيره من أولى الرأى . (وهو ما أشار إليه الشيخ رشيد رضا فى تفسير المنار) .

استشهد فى ذلك أيضاً برأى الشهيد عبد القادر عودة فى كتابه « الإسلام وأوضاعنا السياسية » ، حين ذكر بوضوح أن الشورى لا يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية ، ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضى التزام رأى الأكثرية .. (ويجب) أن تكون الأقلية التى لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأى الأكثرية ، وأن تنفذه بإخلاص ، باعتباره الرأى الذى يجب اتباعه ولا يصح اتباع غيره .. وليس للأقلية أن تناقش فى جديد اجتاز دور المناقشة ، أو تناقش فى رأى وضع موضع التنفيذ . وتلك سنة رسول الله التى سنها للناس ، والتى يجب على كل مسلم اتباعها .

وقد بين صحة هذا الرأى فى إيجاز بليغ الأستاذ الإمام محمد عبده فى قوله : إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر . والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر .. فكان رسول الله يستشير أصحابه ويرجع عن رأيه إلى رأيهم .. وقال الشيخ محمد رشيد رضا : وليس عندى عن الأستاذ فى هذه المسألة غير هذا .

بين بعض المعاصرين من قال بغير ذلك الرأى . فقد نقل عن الشيخ محمد متولى الشعراوى أن الحاكم له ألا يلتزم برأى أهل الشورى ، احتراما لتوليته التى تمت عن طريق البيعة لأنه « لو ألزم برأى الآخرين لكان معنى ذلك التراجع فى حيثيات حكم البيعة .. وعلى هذا يجب على من يبايع أن يقرر أن من يبايعه له الحق فى اختيار ما يراه من آراء . فعلى من يبايع أن يقدر كل ذلك حتى لا يبايع إلا من يثق بأمانة حكمه ، وانعدام هواه وصحوة إيمانه » .

بمثل ذلك قال الدكتور معروف الدواليبى ، حين قرر فى بحث قدمه إلى منظمة « اليونسكو » أن اللازم بالشورى هو : « وجوب العمل بالرأى الذى ظهرت أرجحيته بعد التمحيص العقلى بين الرأيين . ونحن نعرف أن الصعوبة فى الشورى هى وضع قواعد التمحيص المرنة ، وأن ذلك ليس بمستحيل على موازين العقل والمصالح التجريبية المتطورة » .

رد الدكتور العوا على هذين الرأيين بقوله : أين هو ذلك المرشح لحكم الدولة الإسلامية الذى يثق كل مبايع له « بأمانة حكمه وانعدام هواه وصحوة إيمانه ؟ » وهبنا وجدناه يوم

البيعة ، فما الذى يضمن لنا ، ومن الذى يقوم على هذا الضمان ، أنه لن يأتيه عارض يغير فى نفسه واحداً أو أكثر من هذه الأمور الثلاثة ؟ .

وحيث لا يتوافر للسؤالين جواب شاف ، فإنه لا مناص من أن نقرر أن الالتزام بالشورى هو العاصم البشرى الممكن من خيانة الأمانة ، واتباع الهوى ، وغفوة وازع الإيمان .

بعد ذلك تساءل عن الكيفية التى يتم بها ترجيح الرأى بعد التمحيص العقلى ؟ – وهل من المتصور أن تظهر أرجحية الرأى ثم تصر الأغلبية من أهل الشورى على عدم الموافقة عليه . حتى نجيز للحاكم عدم اتباع رأى غالبية أهل الشورى ؟ – إن تقرير ذلك يتضمن – فيما يتضمن – تقرير عدم صلاحية أهل الشورى أنفسهم لإبداء الرأى ، أو الاستشارة ، لأن العاقل لا يصر على رأى لم يرجحه التمحيص العقلى . وعندئذ لن تكون المسألة مسألة كثرة وقلة ، وإنما ستكون مسألة مدى أهلية المستشارين ، إن لم تكن مسألة مدى ائتمانهم على مهمتهم .

ثم إننا إذا مضينا على منطق « التمحيص العقلى » لنواجه مشكلة قواعد ذلك « التمحيص » ، ثار سؤال عمن يضع هذه القواعد ؟ ومن الذى يقرها فى المجتمع الإسلامى اليوم ؟

إننا لا نستطيع إلا أن نتصور أنها ستكون عملا تشريعيا بشريا ، يخضع فى النهاية لرأى الجماعة ، وطريق تقريره هو الشورى . فكيف يكون السبيل إذا رأت أكثرية الجماعة رأيا فى هذه القواعد ، وكان لقلة معها الحاكم رأى مخالف ؟ هل نقر ما « محصته » آراء الكثرة ، أم يجوز لنا أن نقبل « تمحيص » القلة ونرجحه ؟ وما المعيار عندئذ ؟!

إن هذه التساؤلات ، وغيرها مما يثور فى هذا الصدد ، تؤكد صحة وضرورة استظهار إلزام الشورى ابتداء وانتهاء ، إلزامها بمعنى وجوبها ، وإلزامها بمعنى وجوب العمل برأى أغلبية أهل الشورى أو بإجماعهم إذا أجمعوا .

●

المسألة إذن أبعد من كونها أغلبية وأقلية ، وإنما تكمن عقدتها فى إعمال مبدأ الشورى ، واعتبارها ملزمة ، الأمر الذى يرتب فى النهاية ترجيح رأى الأغلبية والأخذ به .

ومن المهم هنا أن نقرر أن « الصواب » له معياران من الناحية الموضوعية ، لا ثالث لهما . فإذا كان فى المسألة نص شرعى قطعى ، لا مجال فيه للظن أو الاجتهاد ، فهو معيار الصواب الذى ينبغى أن يتقيد به الجميع فى أمة الإسلام .

خارج ذلك النطاق الضيق والمحدود ، فالرأى رأى الأمة ، والصواب هو ما تتفق عليه أغلبية ممثليها . ولا صواب يمكن أن يفوق أو ينسخ رأى الأغلبية ، وما دون ذلك يعد تسويغا للهوى والاستبداد ، وتعريضا لمصالح الأمة لمخاطر الصدفة التى قد تصيب وقد تخيب .

إن ثمة رياحا تهب علينا بين الحين والآخر ، محملة بشبهات تسىء إلى صورة الإسلام ونظامه السياسى ، فهى حينا ترفض الديمقراطية والتعددية ، وحينا تكرس الفردية والتسلط من خلال تمييع قضية الشورى والتهوين من رأى الأمة وحقها فى الاختيار والحساب والمساءلة . وفى حين ثالث ، فإنها تنحاز إلى تأييد السلطة ووقف تداولها بين الناس .

ونحن لا نريد أن نصادر حق أحد فى التعبير أو الاختيار ، فلمن شاء أن يدعو إلى ما شاء من خيارات ، لكن الذى نعترض عليه ونقاومه بشدة هو أن ينسب أى من تلك الآراء إلى الإسلام ، من قريب أو بعيد .

٦ دولة الإسلام لا تبدأ بالحجاب !

كثيرة هي الأعين المتجهة صوب أفغانستان الآن ، ترقب ميلاد الدولة الإسلامية الجديدة ، وعلى أية صورة ستجيء ، هل ستكون تكرارا لنماذج راهنة ، أم ستأتى بشيء جديد ، أم ستستدعى شيئا قديما .. أم ماذا ؟

لست أنكر أننى واحد من هؤلاء ، وإن اختلفت بيننا الدوافع والأمانى ، حيث لابد أن يكون هناك فرق بين من يحركه نسب الإسلام وحلمه ، وبين من يعتبر أفغانستان « حالة » ، تثير فضول البعض ، وتغرى آخرين بالتحقيق والدراسة ، بينما هى عند فريق ثالث مجرد « بؤرة للتوتر » ، أكثر ما يهم هو تسكينها وتهيئتها للاصطفاف فى طوابير « العالم الجديد » .

أحد الفروق الأخرى المهمة بيننا وبينهم ، التى لمستها من خلال مناقشة نفر من الصحفيين والباحثين الغربيين ، أنهم يعتبرون ما يجرى فى أفغانستان بمثابة امتحان للإسلام ، بينما نذهب نحن إلى أن الإسلام خارج الاختبار ، وأن المتقدم للامتحان هم المسلمون ، إذا نجحوا فقد شرفوا الإسلام بمبادئه وقيمه ، وإن رسبوا فقد أثبتوا عجزهم عن الوفاء بمقتضى الإسلام وفشلهم فى تمثل رسالته . غير أن ثمة سببا إضافيا يهمنى على مستوى شخصى ، هو أننى معنى بتتبع آثار ونتائج تجربة بناء الدولة الإسلامية من فوق ، أى بعد وصول الطرف الإسلامى إلى السلطة ، وهى الدراسة التى قطعت شوطا فيها من خلال معايشة نموذج الثورة الإسلامية فى إيران ، حيث قدر للإسلاميين أن يتسلموا مقاليد الحكم أولا ، ثم كان عليهم بعد ذلك أن يخوضوا معركة « أسلمة » المجتمع (لا الأفراد طبعا) ، عبر إزالة آثار العدوان على ثقافته وتقاليده وتوجهه الحضارى ، وذلك خلافا لما هو متعارف عليه فى نهج إقامة البناء الإسلامى ، الذى يبدأ بالدعوة والتبشير وتأسيس القواعد ، التى فوقها تقام الدولة .

غير أن تلك الصورة المثلى قد لا تتحقق بالضرورة على صعيد الواقع ، ففى تجربة إيران انهارت السلطة بأسرع مما تصور الإسلاميون ، ولم يكن هناك مفر من تقدمهم لشغل الفراغ وتحمل مسؤولية القيادة ، دون أن يتوقعوا ذلك أو يستعدوا له ، والحاصل فى أفغانستان شيء مماثل بصورة نسبية ، حيث حدثت انهيارات عدة فى موسكو أولا ثم فى كابول من بعد ، ولم يكن أمام المجاهدين خيار سوى أن يتسلموا بدورهم السلطة .

نعم ، لا تحكم المسألة قواعد ملزمة ، وليس لها قانون صارم يطبق فى كل الأحوال ، إلا أن لها سننا متبعة ، قد يتحقق المراد بغيرها ، ولكن بتكلفة باهظة ! ومن هنا تأتى أهمية دراسة تجربة « الإصلاح من فوق » التى مورست من قبل فى إيران ، وتلك التى بدأت فى أفغانستان ، وتزداد أهمية تلك الدراسة فى الوقت الراهن على وجه الخصوص ، حيث تتنامى مؤشرات المد الإسلامى ، وتستصحب معها تقدما ملحوظا للإسلاميين نحو مواقع المشاركة بالسلطة فى عدة أقطار عربية .

لقد قلت مرارا إننى أحد الذين يستشعرون قلقا إزاء تفشى ظاهرة التطلع إلى السلطة قبل الأوان بين شرائح من الإسلاميين ، أعنى قبل أن ينضج فكرهم وتصقل تجربتهم ويجتازوا بنجاح طور الدعوة والتربية والتأسيس ، وكان مصدر القلق أن مثل ذلك التسرع الذى نتحفظ إزاءه ونحذر منه ، يدفع الإسلاميين إلى تحمل مسؤولية فى واقع لم يستوف شروط النهوض بها ، من وجهة النظر الرسالية بطبيعة الحال ، الأمر الذى قد يؤدى إلى الخلط بين الأولويات واعتبار السلطة غاية لا وسيلة ، ومن ثم يتضخم دورها تدريجا ، حتى يظن أنها أداة لإصلاح كل شيء ، بما فى ذلك الضمائر والأخلاق والتقاليد .

لمزيد من الإيضاح نقول إن كثيرين يغيب عنهم فى دوامة الاستغراق فى العمل السياسى أن الاسلام رسالة للهداية قبل أن يكون نظام حكم ، وأن المسألة ليست قوانين تسن أو محظورات تفرض أو أزياء تعمم ، وانما هى أولا وأخيرا قلوب تعمر بالإيمان ، ونفوس يهذبها الاتصال بالله ، ومثل عليا تسود وتقود ، وقيم شريفة يتمثلها الفرد والمجتمع .

أدرى أن مختلف مقاصد الإسلام لا تتحقق على النحو المنشود إلا فى ظل وجود سلطة تقوم على حراسة تلك المقاصد ، لكن النقطة التى أشدد عليها هى أن السلطة ليست سوى وسيلة لبلوغ مختلف المقاصد والغايات ، وأن سبيلها إلى ذلك لا يكون دائما بما يسن من

قوانين أو يصدر من قرارات ، ولكن بمناخ توفره وبمثل تضربه ، وبنفس طويل تتسم به ، حيث الرسالة أهم من الغلبة والتمكين والهداية مقدمة على التسلط .

ولا نريد أن نمضى أبعد من ذلك فى مناقشة موقع السلطة فى أولويات المشروع الرسالى ، وإن تمنيت أن أكون قد أفلحت فى إيصال رأيى المتواضع ، الذى لا يتحمس كثيرا لتزايد الاهتمام بقضية السلطة بين جماعات العمل الإسلامى ، على حساب التربية وإشاعة قيم الخير والورع والاستقامة بين الناس ، ولئن كان ذلك التطلع مشروعا بمعايير العمل السياسى ، طالما اتبعت فى بلوغه وسائل مشروعة ، إلا أننا نتحدث من وجهة النظر الرسالية أعنى عن سلطة تبلغ وتبشر لا سلطة همها أن تحكم و « تتسلطن » !

أمامنا كيان يتشكل الآن ، ويتأهب لإقامة مجتمع إسلامى ، باسمه ودفاعا عن قيمه ودينه ناضل الجميع طيلة أربعة عشر عاما ، ورغم أنهم يستفتحون تجربتهم ولما يتقدموا فى غمارها بعد إلا أنهم بدأوا يمارسون مهمتهم وسعيهم المرتقب لتأسيس الجمهورية الإسلامية الأفغانية .

سننحى نزاعاتهم جانبا ، سائلين الله أن يخرجهم منها سالمين غانمين ، لكننا سنتوقف أمام ما تناقلته وكالات الأنباء يوم الجمعة ٨ مايو (١٩٩٢) ، حين ذكرت أن التليفزيون الأفغانى بث بيانا للمجلس الانتقالى الحاكم أعلن فيه قرارا بمنع بيع وتعاطى المواد الكحولية والمخدرات ، وتضمن القرار أمرا للنساء بارتداء الحجاب ، وتحذيرا من أن الذين سيخالفون الأوامر سوف يلقون العقاب بموجب الشريعة الإسلامية ، وفهم أن المقصود بذلك هو تطبيق حد الجلد على شارب الخمر .

لنا أن نتلقى أمثال تلك الأخبار بقدر من التحفظ ، فقد علمتنا خبرات عديدة أن بعض المراقبين والراصدين للمسيرة الإسلامية ، يحرصون دائما عل نقل كل ما هو مثير للبلبلة والنفور ، فيعمدون إلى تصيد أخبار بذاتها تحقق ذلك الغرض ، بينما يسكتون على مادونها من أخبار قد تكون إيجابية أو مبشرة .

مع ذلك ، ففى حدود علمى أن مصادر المجلس الانتقالى لم تنف الخبر ، الذى أكاد أميل إلى تصديقه سواء من حيث السياق العام الذى يصدر فى ظله ، الذى تحركه الرغبة فى إنجاز شىء على طريق « الأسلمة » ، أو لأننى أعلم أن أحمد شاه مسعود ، وزير الدفاع الحالى والشخصية البارزة فى الوضع المستجد ، كان قد طبق الحدود الشرعية فى الولايات

الأفغانية التى حررها فى السنوات الأخيرة ، حين أقام فيها نظاما للإدارة وتسيير الحياة اليومية .

●

لنبق على باب الشك مفتوحا ، ونتساءل : هب أن ذلك حدث فما هى دلالته ؟

للدقة ، فليس السؤال من عندى ، لكننى ووجهت به من قبل صحفى فرنسى كان فى طريقه إلى كابول ، وتوقف فى القاهرة ليحصل انطباعات « الأصوليين » فيها عن الحدث الأفغانى وتقديرهم لمستقبل الدولة الإسلامية الجديدة ، وهل ستمضى على درب إيران أم باكستان ؟

بعد مناقشة التحفظات الممكنة ، ألقى سؤاله فقلت : « إذا ما صح ذلك ، فإنه يعبر عن خلل فى ترتيب الأولويات ، وعن خلل مماثل فى منهج الإصلاح وأسلوبه ، فهناك أمور جسام ينبغى أن تحظى بكل الاهتمام من جانب النظام الإسلامى الحاكم ، على رأسها تحقيق وحدة الأمة ووقف جراحها النازفة ، وإعادة الملايين الخمسة من اللاجئين وتوطينهم ، والبدء فى إعمار البلاد ، صحيح أن تلك أمور قد تتجاوز صلاحيات المجلس الانتقالى ، لكن إثارة الاهتمام بها أو الدعوة إلى التفكير فيها هى ما ينبغى أن يظل شاغل كل المنتسبين إلى القيادة الأفغانية اليوم وغدا .

قلت أيضا إننى لا أتصور سلطة إسلامية يمكن أن تسمح بإطلاق بيع الخمور فى مجتمع تقوده ، لكن هناك سنة قرآنية تدرجت فى تحريم الخمر ، ترفقا بالناس وتقديرا للطبيعة البشرية ، وما كان أيسر أن تنزل آية التحريم مرة واحدة ، وما كان بمقدور أحد أن يعترض فى حينه ، بل وربما تسابق المؤمنون آنذاك إلى الامتثال حبا وكرامة ، لكن منطق الرفق واليسر هو الذى ساد ، حتى تحقق المراد على أربع مراحل تدرج خلالها التحريم على النحو الذى يعرفه كثيرون ممن اتصلوا بلغة الخطاب القرآنى .

لهذا السبب فلا غرابة فى تقرير منع تداول وإنتاج الخمور ، وربما اقتضى منطق التدرج أن تعطى مهلة للناس لكى يلتزموا نهائيا بالقرار ، سواء المستهلكون أو التجار ، وربما اقتضى منطق العدل ألا يسرى التحريم على غير المسلمين ، ممن تسمح شرائعهم بتعاطى أمثال هذه المشروبات .

كان تحفظى أشد على أمر النساء بارتداء الحجاب ، باعتبار أن ذلك شأن يتعلق بالسلوك وبخلق الإسلام ، وهو ما لا ينبغى أن يتم بقرار سلطة مهما كانت .

سألنى الصحفى الفرنسى : هل تعتقد أن فرض الحجاب ليس ضروريا فى الدولة الإسلامية ؟

قلت : السلوك الاجتماعى والأخلاق من الأمور التى يربى عليها الناس ، ويستحيل ضبطها بقرار إدارى أو أمر الحكومة ، ثم إن الدولة الإسلامية لم تقم لتفرض على الناس زيا بذاته ولا لكى تطبق الجزاءات والحدود ، فمثل هذه الأمور لاتحتاج إلى نبوة ورسالة بحجم الإسلام ، وإنما يمكن أن تتم عبر وسائل وأدوات أكثر تواضعا وأقل شأنا .

وجدت صاحبنا يكتب كل كلمة ، وكأنه وقع على اكتشاف أو خبر مثير ، فأضفت مفصلا فيما اعتبرته جوهر الرسالة الذى ينطلق من الإيمان ليقيم العدل والقسط بين الناس ، عبر إنجاز مختلف المقاصد الكلية المقررة فى الخطاب الإسلامى .

الذى لم أقله للصحفى الفرنسى أن قرار إلزام النساء بارتداء الحجاب هو من آفات مشكلة تغيير المجتمع وأسلمته بعد الوصول إلى السلطة ، لأن المرور بمرحلة الدعوة والتمكن منها قبل إقامة الدولة ، من شأنه أن يشيع بين الناس حدا من قيم الإسلام وخلقه ، قد لا تضطر معه السلطة إلى فرض ذلك الالتزام عبر القرارات السلطانية ، وعندما لجأت إيران إلى ذات الأسلوب ، فإن بعض النساء أصبحن يرتدين الحجاب فى الشوارع والمحلات العامة ، ثم ينزعنه فى أول فرصة تتاح لهن .

تلك مسألة شديدة الوضوح بين المسافرات والقادمات ، بعض المسافرات يخلعن حجابهن ويبدين ماخفى من زينتهن بمجرد إقلاع الطائرات الإيرانية من مطار طهران ، وإضرابهن — القادمات — لا يضعن الحجاب على رؤوسهن إلا عندما تهبط بهن الطائرة على أرض مطار « مهراباد » بالعاصمة الإيرانية .

وأكاد أقول ، استنادا إلى حالات أعرفها فى طهران على الأقل ، إن إلزام النساء بالحجاب أحدث فى بعض الأحيان أثرا عكسيا ، حيث عمدت النسوة فى بعض العائلات إلى المعاندة والتمرد ، وأحيانا المبالغة فى السفور ، كلما بعدن عن أعين « اللجان الثورية » (الكوميتات) ، التى تنهض بمهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ما يسرى على الحجاب ينطبق على العديد من الأمور السلوكية والأخلاقية الأخرى ، التى أصبح يختلف فيها الظاهر عن الباطن اختلافا بينا ، الأمر الذى أوقع المجتمع فى براثن ازدواجية محزنة ، حيث يبدو ممهورا بختم الإسلام ورافعا رايته ، بينما بعض الممارسات العملية تظل بعيدة عن خلق الإسلام .

من هذه الزاوية فإن المرء يصعب عليه أن يقرر بأن المجتمع الإسلامى أقيم لمجرد أن الإسلاميين تولوا السلطة ، أو أن مظاهر إسلامية فرضت على الناس ، ولعلى لا أبالغ كثيرا إذا قلت إن مثل هذه الصورة تمثل خداعا خطرا للنفس ، لأنها تستر أمراض الجسم وآفاته بواجهات تبعث على الاطمئنان وتوهم الناظر من الخارج بإنجاز الإصلاح ، الأمر الذى يساعد على استشراء تلك الأمراض فى غفلة من الجميع ، وذلك عين الخطر الذى نحذر منه .

إن الإصلاح من فوق قمة السلطة لا يمكن أن يبلغ غايته ما لم تتوافر له قاعدة مسبقة على الأرض يمكن إقامة البناء عليها ، وكلما استقرت دعائم تلك القاعدة واشتد عودها ، تأكدت ثقتنا فى قوة البناء وصلابته ، والعكس صحيح تماما .

وتلك خلاصة مهمة تتعين الإشارة إليها فى سياق إلى حديث جاد عن السلطة الإسلامية ، إذا ما افترضنا أنها معنية بأمر الرسالة التى باسمها وصلت إلى سدة الحكم .

●

إن تبسيط فكرة إقامة الدولة الإسلامية ، يوقع الذين ينهضون بتلك المسؤولية فى محاذير كثيرة ، بعضها ضار وبعضها قاتل ، وقد أثبتت تجارب عدة أن إحقاق الحق يحتاج من الصبر والحكمة قدرا يتجاوز ما يحتاجه إزهاق الباطل من العزم والإصرار ، وأكاد اذهب إلى الادعاء بأن إحقاق الحق أعقد وأصعب بكثير من إزهاق الباطل ، إذ الهدم سهل لكن البناء إذا أريد له أن يكون رائدا وشامخا ، يكبد صاحبه الكثير من المشقة والعناء .

وفى الثقافة الإسلامية مادة غزيرة تعالج جهاد الأعداء والخروج على الظالمين ، لكننا لانكاد نرى دراسة وافية فى فقه التغيير عنيت بجهاد البناء ، الذى يمارس على جبهة إحقاق الحق .

لقد كتب علماء الأصول مباحث متناثرة تصلح ، إذا جمعت ، لأن ترسى مبادىء ذلك

النوع من الفقه الذى نتحدث عنه ، وللشيخ الدكتور يوسف القرضاوى جهد طيب فى هذا المجال ، فهو القائل مثلا بأن « قيام نظام إسلامى فى مجتمع لا يعنى تغيير كل ما يراد تغييره فيه ما بين عشية وضحاها .. وهذا التصور إنما جاء نتيجة القصور فى فهم المنهج الإسلامى فى علاج الواقع الفاسد ، وتغيير المنكر القائم وبناء المجتمع الصالح » .

وفى بحث له حول الموضوع نشرته مجلة « الأمة » القطرية (عدد يناير . كانون الثانى ١٩٨٦) ، دعا إلى الأخذ بمبادىء ثلاثة عند الاتجاه إلى إقامة المجتمع الإسلامى :

● المبدأ الأول يتمثل فى الضرورات ، وقد أثبتته القاعدة الفقهية التى قررت أن « الضرورات تبيح المحظورات » ، وتلك التى اعتبرت أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، الأمر الذى قد يؤدى إلى القبول بأشياء يفترض حظرها ونكرانها ، لأنها تمثل فى ظرف معين ضرورة لتسيير أمور الواقع المسلم ، لكنها تصبح من المباحات تبعا لذلك الظرف .

● المبدأ الثانى يتمثل فيما قرره الأصوليون أيضا بدعوتهم إلى السكوت على المنكر إذا ترتب على تغييره منكر أكبر منه ، دفعا لأعظم المفسدتين ، حيث لا تقاس الكفاءة بمجرد إزالة المنكر ، لأن الأهم من ذلك أن يوضع التصرف الأكبر فى موضعه الصحيح ، بحيث ترتب الإزالة مصلحة لا مفسدة ، أما إذا أدت إزالة المنكر الأصغر إلى إحداث منكر أكبر منه ، فالحكمة والإدراك السليم يقضيان بالإبقاء على الأصغر وان كان منكرا ، تجنبا لما هو أكبر وأفدح .

● المبدأ الثالث يقوم على سنة التدرج ، التى سبقت الإشارة إليها ، واتبعها الإسلام فى فرض الفرائض كالصلاة والصيام والجهاد ، كما اتبعت فى تحريم المحرمات كالخمر ونحوها ، ويقاس التدرج فى التنفيذ فى زماننا ، على التدرج فى التشريع الذى اتبع وقت نزول الرسالة .

إن أخطر ما يهدد مشروع الدولة الإسلامية هو العجلة التى تدفع البعض إلى إحراق المراحل وإهدار السنن والمسارعة إلى قطف الثمار .

أما أسوأ ما يبتلى به الإسلاميون الذين تدفع بهم الأقدار لكى يقودوا المسيرة على ذلك الطريق الشاق فهو أن يغيب عنهم الهدف أو يفشلون فى الحفاظ عليه طول الوقت .

إننا نخاف عليهم حقا ، لكن قلوبنا معهم دائما !

⑦ تأبيد الحكم ليس سنَّة !

عندما أفتى بعض علماء الأفغان حديثا بعدم جواز تحديد أجل لرئاسة الدولة ، فإنهم بعثوا إلينا ضمنا برسالة تقول :.إنهم بدأوا الخطوة الأولى على الطريق الغلط !

صحيح أن ذلك رأى البعض وليس الكل ، وأن المراد به حسب فهمنا هو تأييد استمرار صبغة الله مجددى فى رئاسة الدولة الإسلامية الوليدة ، وإبطال قرار تحديد مدة رئاسته بشهرين ، وهى الفترة الانتقالية التى اتفق عليها ، بحيث يتولى المنصب بعده شخص آخر ، هو برهان الدين ربانى فى الأغلب لكن الصحيح أيضا أن تلك الرغبة التى عبر عنها البعض ألبست لباس الفتوى ، وأذيعت باعتبار أن لها سندا من الشرع وليس بحسبانها اجتهادا سياسيا يتحرى مصلحة بذاتها للبلاد والعباد .

أما الطريق الغلط الذى أعنيه فهو الخوض فى مجال الاجتهاد السياسى والإفتاء فى شؤونه المصيرية والدقيقة اعتمادا على التاريخ وخبرة السلف مع إغفال القواعد الأصولية واجبة المراعاة فى الفتوى ، وفى مقدمتها الإحاطة بمقاصد الشريعة والتمكن من فقه الواقع .

سنضرب مثلا بالنموذج الذى نحن بصدده لنثبت ما نقول : فالفتوى بعدم جواز تحديد أجل لرئاسة الدولة ليست جديدة فيما نعلم إذ رددها البعض من قبل وتبناها « حزب التحرير الإسلامى » حتى أثبتها فى « دستور » اقترحه للدولة الإسلامية ، وكانت حجة القائلين بهذا الرأى أن البيعة على عهد رسول الله ﷺ كانت مطلقة وما ورد بشأنها فى الأحاديث النبوية مضى على ذات النهج ، وأن هذا ما جرى عليه العمل فى عهد الخلفاء الراشدين ، إذ تولى كل منهم الخلافة منذ بويع إلى أن مات .

إذا دققنا فى ذلك الرأى فسنجد أنه ــ أولا ــ يعالج أمرا سكت عنه الشارع فلم

يرد عنه أمر أو نهى فى القرآن أو فى صحيح السنة ، وفى أسلوب المعالجة فإن الذين اجتهدوا فى المسألة أدركوا أن الأحاديث الواردة فى بيعة الحاكم جاءت بصيغة مطلقة لا تقييد فيها ، ثم رجعوا إلى التاريخ فلا حظوا أن الخلفاء الراشدين منذ أربعة عشر قرنا استمر كل منهم فى قيادة الأمة إلى أن وافاه الأجل بصورة أو أخرى .

عندما نناقش هذا المنطق سنجد أن عنصر المصلحة العليا للأمة بدا غائما أو غائبا ، ومن ثم فإن من اجتهد فى الأمر على ذلك النحو لم يحتكم إلى مقاصد الشريعة القائمة على تحديد مصالح العباد فى الدنيا والآخرة .

وسكوت الشارع عن المسألة ليس مصادفة فى عرف المؤمنين وإنما هو لحكمة أرادها الله تعالى ضمن ما سكت عنه رحمة بالناس حتى يمكنوا من أن يصوغوا واقعهم فى ضوء ما يقدرونه من مصالح طبقا لظروف كل زمان ومكان ، وفى غيبة النص يصبح الأصل فى الأشياء هو الإباحة ، كما تقول القاعدة الشرعية ، وبمنطق الأصوليين فإنه إذا ما وجد النص واحتمل أكثر من تفسير — أى كان ظنيا وليس قطعيا — فللمسلمين أن يختاروا التفسير الذى يحقق لهم مصلحة أكبر ولا يتعارض مع مقاصد الشريعة بطبيعة الحال .

●

المأخذ الذى يمكن تسجيله على فتوى ذلك النفر من علماء الأفغان — إن صدقت التقارير التى نقلتها — هو أنها نصت على عدم الجواز واعتبرته رأى الشرع . وكان الأصوب أن يشيروا إلى سكوت الشارع عن المسألة ، وإلى أن الآراء متعددة بشأنها حتى تراوحت بين إقرار الإطلاق وبين احتمال التوقيت والتحديد ، ولا غضاضة بعد ذلك أن قالوا : إنهم ينحازون إلى الإطلاق ولا يحبذون التقييد ، إذ المهم فى رأينا أن يعلم الناس أن الإطلاق ليس هو رأى الشرع وإنما هو أحد الآراء التى تبناها أولئك الفقهاء من بين آراء عدة يحتملها الشرع .

ولو أن المسألة كانت مجرد اختيار بين الإطلاق والتقييد أو التوقيت لما وقفنا عندها طويلا ، ولمرت شأن أمور أخرى نفضل ألا نشغل أنفسنا وغيرنا بها ، لكن ما دعانى إلى مناقشة القضية وفتح الملف أمران :

أولهما أن ثمة دولة إسلامية جديدة بصدد التشكيل فى أفغانستان فى ظروف يتطلع العالم

خلالها إلى كل ما هو إسلامى مراقبا وربما متصيدا ويتمنى كل مسلم أن تأتى الدولة الوليدة على الصورة التى تشرف الإسلام والمسلمين ، بحيث تصبح بمثابة إضافة إلى رصيد الخبرة الإنسانية فى ميادين الحق والعدل والحرية وليست عبئا عليه أو خصما منه .

الأمر الثانى أن ثمة فقرا حقيقيا فى فقه الاجتهاد السياسى لدى المسلمين هو ثمرة لعهود الظلم والجور التى صرفت كثيرين عن السعى فى عمارة الدنيا وشغلت أغلبهم بعمارة الآخرة . فالتبست قضايا عديدة على الناس عامتهم وخاصتهم حتى ألحق الإسلام زورا وبهتانا بالاستبداد والطغيان ، وغدت تلك هى الوصمة التى تتهم بها الظاهرة الإسلامية حيثما وجدت .

نعم هناك اجتهادات فقهية منيرة متفتحة على حقيقة الرسالة ومقاصد الشريعة ومدركة لحقائق الدنيا ولغة العصر (الشيخ يوسف القرضاوى ، الفقيه الأشهر له فتوى مفصلة فى إجازة الأحزاب السياسية أعلنت قبل أشهر ، وأخرى صدرت أخيرا فى الدفاع عن الديمقراطية حتى يعتبرها « من صميم الإسلام ») . غير أن أمثال تلك الاجتهادات تكاد تحجب من جراء الغبار الكثيف الذى تثيره الآراء الشاذة والتعليقات الرديئة ، وهو ما يجرى اصطياده وتسليط الضوء عليه وتقديمه للكافة ليكون أبلغ دليل على فساد الرسالة وبؤس المجتمع الذى تدعو إليه .

ولا نستطيع أن نلوم المتصيدين أو المتربصين لسبب جوهرى هو أننا نحن الذين نقدم لهم مادتهم ، ونشجعهم على المضى فيما هم ساعون إليه . إنما اللوم الحقيقى ينبغى أن يوجه إلى أصحاب الفكرة ودعاتها ، الذين سلكوا ذلك الطريق الغلط ، فأساءوا إلى دينهم وخسروا دنياهم !

إن بيننا أناسا يتحفظون على الديمقراطية ويرون فيها مصدرا للشرور والمفاسد . وهناك آخرون يرفضون التعددية السياسية ويعتبرون الأحزاب السياسية مصدرا للفرقة والفتنة ، ومنهم من يفتى بعدم جواز الترشيح فى أية انتخابات بحجة أن طالب الإمارة لا يولى .

وثمة فريق ثالث يرى أن الشورى ليست ملزمة للحاكم وإنما هى معلمة فقط .

ورابع لا يقر بمبدأ الأغلبية ويعتبرها بابا للضلال والانحراف . وإلى هؤلاء نضم من أفتى بعدم جواز تحديد مدة للحاكم المنتخب .

مقتضى هذه الصورة ومفادها أن الإسلام يقيم نظاما سياسيا أحاديا لا رأى فيه للناس ولا صوت فيه إلا للسلطة المتفردة بالحكم ، التى هى مطلقة اليد لا رقيب عليها ولا حسيب فى الأرض ، وهى صورة ظاهرة التعاسة لا يقبلها مخلوق سوى يتمتع بحد أدنى من الرشد وسلامة الحس . فى الوقت ذاته فهى هدية ثمينة تقدم بالمجان إلى أولئك الذين يهمهم قطع الطريق على المد الإسلامى واغتيال حلمه . حيث يكفى فى ذلك أن يعمم هذا الكلام على الخلق وينقل بحذافيره بغير أية زيادة أو نقصان عبر مختلف وسائل الدعاية والإعلام .

فى السياق الذى نحن بصدده فليست المشكلة هى صورتنا فى عيون الآخرين وما عساهم أن يقولوا عنا . إنما المشكلة الحقيقية هى فى ذلك العوج الفكرى الذى يدفع البعض للانحياز إلى ما هو شاذ والدفاع عنه .

تعددت الأسباب التى أفرزت ذلك العوج ــ وقد أشرنا فى مستهل هذا الخطاب إلى سبب جوهرى هو قلة البضاعة فى العلم بمقاصد الشريعة وأهدافها الكلية ، حيث لا يمكن لفقيه أن يدرك حقيقة ما تمثله الحرية مثلا بين مقاصد الشريعة ثم يفتى بتلك الصورة التى تقيدها وتفتح الأبواب على مصارعها للطغيان ، والاستبداد .

ومن أسباب ذلك العوج أيضا سوء فهم النصوص وهو ناشىء عن تحميلها بما لا تحتمل ، مثل حديث « طالب الولاية لا يولى » وادعاء ضلال الأغلبية على إطلاقها ، وقد ينشأ سوء فهم النصوص عن السياق القرآنى العام حيث يرفض التعدد السياسى فى حين يقبل بالتعدد الدينى ، ويسوغ السمع والطاعة فى كل شىء بينما حث القرآن والسنة دائماً على مقاومة الظلم وعدم القبول به ، وذلك كله يعد من قبيل قلة العلم الشرعى على عمومه ، وليس الأصول وحدها .

هناك سبب آخر تتعين الإشارة إليه يتمثل فى غيبة النموذج الصحيح للنظام السياسى الإسلامى الذى يسكت البلبلة ويشجع على الاحتذاء ، وإذا كانت أغلب الدول الاسلامية قد اعتمدت النظام البرلمانى بصورة أو أخرى فأصدرت الدساتير وأقامت المجالس النيابية ، أو مجالس الشورى بالانتخاب حينا وبالتعيين حينا آخر ، إلا أن الشكل النهائى للنموذج الديمقراطى الذى يحتمله الواقع الإسلامى المعاصر لم يتأسس بعد رغم استقراره النسبى على صعيد الاجتهاد الفقهى كما أشرنا من قبل .

غير أن هناك سببا هاما للبلبلة يتعذر إغفاله يكمن فى المستجدات التى طرأت على الواقع وقدمت لها الخبرة الإنسانية حلولا لم يعرفها الإسلام والمسلمون من قبل لسبب أو آخر ، والكثير من التقاليد المستقرة فى الديمقراطيات الراهنة هو من قبيل تلك المستجدات من نظام التعددية السياسية إلى حكم الأغلبية مرورا بتفاصيل مثل تقييد حكم الرئيس المنتخب بفترة زمنية محددة . وقد رأينا فى هذه الحالة الأخيرة كيف أن غياب نص فى الموضوع وسريان العمل على نحو مخالف لما هو سائد حاليا كان من نتيجته أن أفتى البعض بعدم جواز ذلك التحديد .

لقد أشار ابن القيم فى كتابه « إعلام الموقعين » (جـ ٤) إلى مناظرة حول هذا الموضوع جديرة بالقراءة والاعتبار . كانت المناظرة بين أبى الوفاء بن عقيل وبعض الفقهاء حيث قال أحدهم إنه : لا سياسة إلا ما وافق الشرع .

قال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال ، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح والبعد عن الفساد وإن لم يشر به الرسول ولا نزل به وحى . فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع ، أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة .

ثم قال قولته الشهيرة : إن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض . فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره .

أضاف قائلا : والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته فى نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط . فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها .

هذا كلام فقيه أصولى عالى المقام وعميق المعرفة بحقيقة الرسالة ومدارها القائم على العدل والقسط . حيث اعتبر أن كل عدل هو من الشرع ، وبالتالى فكل حرية للإنسان وصيانة لكرامته هى من الشرع أيضا ، وليس المهم أن ينص الشرع على كل تلك التفاصيل ، إنما المهم أن تصب التفاصيل فى وعاء المقاصد الكبير .

أما فى السياسة فليس ضروريا أن تقوم على نص من الشرع ، وإنما الأهم ألا تكون متعارضة مع ما جاء به الشرع .

إن إعمالنا لأمثال تلك الأفكار والقواعد ، التى استقرت فى العقل الإسلامى منذ سبعة قرون ييسر المهمة إلى حد كبير ، ولا يدع مجالا للتردد أمام أى مستحدث توخى مصلحة حقيقية للأمة وهو ما تندرج تحته كل ضمانات الحرية والديمقراطية التى هى من ضمانات العدل ، والقسط فى ذات الوقت .

●

لقد أصبح المرء فريسة لمشاعر متباينة . تنتابه حتى تلوح فى الأفق بشائر ميلاد حكومة إسلامية جديدة . حيث تقترن السعادة الغامرة بتلك البشارة ، بخوف يتسلل إلى الأعماق هو خوف على التجربة وليس منها بطبيعة الحال .

خوف من أن تصبح راية الإسلام هدفا لا وسيلة ، حيث لا قيمة فى تقديرنا لأن يلبس كل شيء لبوس الإسلام بينما تغيب وظائف الإسلام ، ومقاصده التى هى فى نهاية المطاف « رحمة بالعالمين » ونقلة ضرورية إلى ما هو أفضل وأقوم . حيث لا نتصور مثلا أن يكون هناك مجتمع إسلامى حقيقى تغيب عنه قيم العدل والحرية بأوسع معانيهما ، وتلك المقابلة الشهيرة بين الكافر العادل والمسلم الجائر وتفضيل الأول على الثانى لا تأتى من فراغ ، وإنما هى تعبير دقيق عما يمثله العدل فى مفهوم الإسلام ، وما قاله ابن القيم فى هذا المعنى مستندا إلى النص القرآنى فيه الكفاية .

وعندما أشرت قبل قليل إلى أهمية أن تكون أية تجربة لحكم إسلامى بمثابة إضافة لا خصم ، كنت أعنى بوضوح أنه مالم تكن تلك التجربة خطوة إلى الأمام خصوصا على أصعدة الحرية والعدل والديمقراطية وكرامة الإنسان ، فإن تحفظنا عليها ينبغى أن يظل قائما ، مهما ارتدت من مسوح الإسلام ومهما رفعت من راياته !

ثمة خوف مماثل من العجلة والتسرع بإغفال سنن الحياة فضلا عن إغفال مقاصد الشريعة كما أسلفنا ، ذلك أن إقامة مجتمع إسلامى هى بمثابة رحلة طويلة ينبغى أن تقطع على مراحل وبأقصى قدر من التأنى والترفق ، وهى ضرورات لازمة لإنجاح التحولات

الاجتماعية الكبيرة التى لا يسوغ فيها القفز والعسف . فالأمم لا تنهض بالأوامر والفرمانات ، ولكنها تنهض بالتربية وبتجسيد المثل العليا .

لقد قلت فى مناسبات عديدة من قبل إنك تستطيع أن تغير من أزياء الناس وأن تحشدهم فى المساجد خمس مرات كل يوم ، وأن تستصدر العديد من القوانين المستمدة من الشريعة وتطبق الحدود على الفور ، ومع ذلك كله لا تقوم للاسلام قائمة ، لسبب أساسى هو أن أخلاق الإسلام لا تسود وقيمه العليا لا تتحقق بمثل ذلك الأسلوب .

التدرج سنة من سنن الله تعالى ، وتحريم الخمر فى القرآن الكريم على أربع مراحل نموذج جدير بالاحتذاء فى كل ميدان . حتى لا يحمل الناس على الخير كافة فيتركوه كافة ، كما قال أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز .

وأكرر هنا ما سبق أن قلته من أنه إذا كان علينا أن نقيم المجتمع الإسلامى المنشود على مراحل فليكن دخولنا على المرحلة الأولى من باب الحرية وبالديمقراطية ، الذى أزعم أن اجتيازه بنجاح هو المعيار الحقيقى لاختبار مصداقية أى نظام سياسى يعلن عن انتمائه للإسلام ، وإنجاز هذه الخطوة من شأنه أن يمهد الطريق لإقامة الصرح الكبير على أساس من الثقة والتفاؤل .

من شأن ذلك أيضا أن يبدد الخوف الذى ينتاب أمثالنا ممن يعتبرون الحرية وجها آخر للتوحيد .

(٨) خطاب فى الكفر والظلم !

خلّفت لنا أزمة الخليج « ألغاما » فكرية تحتاج إلى « تحالف » من نوع آخر لإبطال مفعولها على وجه السرعة ، ولست أعرف من بوسعه حصر تلك الألغام المبثوثة على مختلف الجبهات ، حتى يمكن تخليص الوعى العربى من تشوهات جسيمة تتهدده ، (حسبنا نزف الجسم وتمزق الأوصال) — لكن المرء لا يستطيع أن يغض الطرف عن لغمين كبيرين ظهرا فى الساحة الإسلامية ، أحدهما فجر قضية « الكفر » ، والثانى هول من روع « الظلم » .

القضيتان دقيقتان حقا ، وإن اشتركتا فى قدر تلويث العقل المسلم ، إذ من شأن الأولى تسميم علاقة المسلمين بغيرهم . ومن شأن الثانية تخذير عموم المسلمين ، بصرفهم عن العناية بإقامة العدل فى الدنيا ، وتشريع استمرار الظلم بحجة التصدى للكفر والحفاظ على بيضة الإسلام !

فحين ظهرت القوات الأجنبية فى المنطقة ، عقب احتلال العراق للكويت ، تواتر الحديث فى الساحة الإسلامية عن ضرورة مواجهة « الكفار » وحرمة الاستعانة بهم . وهو حديث وجد صداه الواسع بين عامة المسلمين ، الأمر الذى وظفته الأبواق العراقية وحرصت على استثماره إلى أبعد مدى . بل من الواضح أن الخطاب العراقى إبان الأزمة ، راهن فى محاولته تفجير الشارع الإسلامى على اللعب بورقة الكفر هذه ، بحسبانها الأكثر فعالية فى استفزاز المسلمين واستنفار حسهم الإيمانى .. حتى وصف الرئيس العراقى المواجهة باعتبارها معركة بين الإسلام والكفر !

ولا يستطيع المرء أن يحصى الكتابات التى تناولت الموضوع من تلك الزاوية لكثرتها ، لكننا قد لا نبالغ إذا قلنا إن الأغلبية الساحقة من المطبوعات والأدبيات

الإسلامية التى صدرت طيلة أشهر الأزمة ، ظلت تلح على استخدام المصطلح ، سواء فى معرض النقد لما جرى أو الدفاع عما جرى . الأمر الذى رسخ الكلمة فى لغة الخطاب العام ، وأثار لغطا شديدا فى محافل عدة . أذكر منها على سبيل المثال ، ذلك الجدل الذى ثار فى كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة أثناء مناقشة رسالة ماجستير حول « الفكر السياسى لحسن البنا » وجدل آخر تفجر أثناء ندوة عن حقوق الإنسان ، بكلية الحقوق فى الجامعة ذاتها .

فى الحالتين ثارت المناقشات عندما أشير إلى غير المسلمين بأنهم « كفار » ، وكان أطرافها هم نخبة من الباحثين والمثقفين رفيعى المستوى . ولئن حدث ذلك بين أمثال تلك الشرائح ، فلك أن تتصور الصدى المتوقع فى الشارع بين الشباب المتحمس والعوام الطيبين !

لم يكن الحوار مفاجأة بالنسبة لى إلا من حيث اتساع نطاقه ومشاركة النخبة فيه ، فخلال السنوات الأخيرة صار مصطلح « التكفير » أحد عناوين حياتنا العقلية ، كفر نفر من شباب المسلمين بقية مجتمع المسلمبن الذى يعيشون فى ظله ، اعتبروا أنفسهم « جماعة المسلمين » ومن عداهم صنف خارج على « الجماعة » ومطعون فى سلامة اعتقاده .

ولم يكن غريبا أن يلاحق هؤلاء غير المسلمين بوصفهم « كفارا » نكاية بهم وتجريحا لهم . الأمر الذى كان طبيعيا أن يثير دهشتهم وغضبهم . وهو ما سجلته رسائل عديدة تلقيتها من بعض إخواننا وزملائنا المسيحيين ، ممن صدمتهم الظاهرة التى لم يعهدوا لها مثيلا من قبل ، حيث عاشوا طوال حياتهم يمارسون حياتهم العادية وسط المسلمين ، ولم يحدث أن رماهم أحد بمثل ذلك الوصف من قبل ، لكنهم أصبحوا فى زماننا يسمعونه بين الحين والآخر .

ومن أسف أن ذلك التدهور فى مستوى الخطاب الإسلامى الذى كان انعكاسا للتدهور الثقافى العام ، تزامن مع ظاهرة تنامى المشاعر الدينية ، وزيادة الحساسية لدى الجميع ، مسلمين وغير مسلمين .

أزمة الخليج زادت الطين بلة !

●

لما تعالت الاصوات أثناءها مستنفرة المشاعر الدينية ومستثيرة المسلمين ضد الكافرين ، جرى تصعيد استخدام المصطلح ، انتقلت كلمة الكفر من خطاب الشارع إلى خطاب المنابر والصحف . ومن ألسنة الشباب مشوش الفكر وقليل العلم ، إلى أحاديث الدعاة وحوارات بعض المثقفين . ولم يكن غريبا أن يفرز ذلك الطرح أصداء متفارتة من القلق والفزع بين عموم المسيحيين وخصوص أهل العقل والنظر من المسلمين .

وفى حين أريد استخدام سهم الكفر سلاحا لتمرير احتلال العراق للكويت ، فإن المراهنة باءت بالفشل ، من تلك الزاوية ، بينما ارتد السهم إلى صدورنا جارحا وموجعا .

إزاء ذلك ، فقد صار لزاما أن يتم تحرير المسألة وتأصيلها ، حتى تضبط لغة الخطاب ولا تختلط فيه المفاهيم ، وحتى لا ينقلب الحوار من أداة تفهم وتواصل إلى باب للشقاق والتقاطع . فنحن عندما نخسر وحدة أمتنا ، نخسر أنفسنا فى نهاية المطاف .

ثمة نقطة مهمة يتعين إثباتها قبل أى كلام فى الموضوع هى أن أتباع كل عقيدة دينية يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالإيمان الصحيح ، بينما غيرهم خارج دائرة الإيمان ، ذلك حاصل عند المسلمين والمسيحيين واليهود ، بل حاصل فى داخل العقيدة الواحدة بين المذاهب الدينية المختلفة .

وللأنبا شنودة ، بطريرك الأقباط الحالى ، مقالة حول « اتحاد الكنائس » كتبها عندما كان أسقفا للتعليم فى الكنيسة المصرية ، ونشرتها مجلة « مدارس الأحد » فى شهر إبريل سنة ١٩٥٧ .

فى مقالته تلك ذكر الأنبا شنودة « أن كلمة كنائس لا تتفق مطلقا مع الإيمان المسلم لنا من الآباء ، فنحن نقول فى قانون الإيمان : نؤمن بكنيسة واحدة ، جامعة رسولية . هذه الكنيسة لها إيمان واحد ، واعتقاد واحد وتعليم واحد .. أما الذين لا يؤمنون بإيمانها الواحد .. فهم ليسوا منها ، ولا يصلح أن يطلق عليهم « كنيسة » .. قد اصطلحت الكنيسة على تسمية الخارجين عنها بأنهم « الهراطقة » ..

فى موضع آخر قال الأنبا شنودة : إنه لا يليق إطلاقا بممثل الكنيسة المرقسية السلمية

الرأى ــ أسقفا كان أم قسا ــ أن يشترك فى اجتماع دينى تحت رئاسة أحد الخارجين عن الإيمان الصحيح » .

هكذا ، فإن « القوانين الرسولية » التى تلتزم بها الكنيسة المرقسية فى مصر تحرم الصلاة مع « الهراطقة » ــ وإذا كان هذا هو رأى الأرثوذوكس فى أتباع المذاهب الأخرى من كاثوليك وبروتستانت . فانطباقه على غير المسيحيين أولى ، ونسبة « الهرطقة » إليهم تصبح أمرا بديهيا .. مسلما به .

ذلك حدث أيضا فى التاريخ الإسلامى . فقديما كفر « الخوارج » الإمام علياً وأصحابه ، وأخرجوهم من دائرة الإيمان ، وحديثا اعتبر « القاديانية » أن بقية المسلمين من أهل الشرك ، حتى رفض لياقت على خان وزير خارجية باكستان الأسبق ــ وهو قاديانى ــ أن يصلى على جثمان القائد الأعظم محمد على جناح ، مؤسس باكستان لأن الرجل فى نظره لم يكن مسلما !

وما زالت مختلف المراجع التى تؤرخ للحروب الصليبية تحفظ خطابات الباباوات التى ظلت تحرض جماهير المسيحيين على تخليص الأراضى المقدسة فى المشرق من أيدى « الكفار » (المسلمين) ــ وكان البابا أوربان الثانى هو أكثر من ألح على هذا المعنى (فى عام ١٠٩٥ م) .

هكذا ففى الخطاب العقيدى يصنف الآخر ، المغاير فى أصول الاعتقاد ، باعتباره واقعا فى مربع الكفر أو الهرطقة ، ونحن هنا نقرر الحاصل ، بصرف النظر عن المخطىء أو المصيب . إذ نحن هنا فى مجال الرصد وليس التقييم فضلا عن الحساب .

وفى القرآن الكريم نص صريح فى هذا الصدد . يقضى بكفر المخالفين لعقيدة التوحيد ، واستنادا إلى ذلك المفهوم فان بعض فقهائنا كانوا يشيرون إلى غير المسلمين أحيانا بوصفهم كفارا ، بينما كان آخرون يتحدثون عنهم بحسبانهم أهل ذمة أو أهل كتاب أو معاهدين .

غير أن ثمة أمرا بالغ الأهمية هنا هو أن الاسلام اعترف بالأنبياء الذين سبقوا سيدنا محمدا ﷺ ، واعتبر أن التصديق بهم جزء من سلامة إيمان المسلم ، لكن القرآن ارتأى أن الأتباع حرفوا الرسالات التى حملها أولئك الأنبياء ، غير أن ذلك ظل اعترافا وتصديقا من جانب واحد ، أى من جانب المسلمين وحدهم . وعندما أصدر المجمع المقدس

بالفاتيكان تصريحه بشأن الدين الإسلامى . للمرة الأولى فى سنة ٦٥ ، فإن البيان الصادر فى ذلك الصدد أعرب عن تقديره للمسلمين ولدينهم ، ودعا إلى نسيان الماضى وإلى التعايش والمحبة بين المسيحيين والمسلمين ، لكنه لم يشر إلى النبى محمد ، ولا اعتبر الإسلام رسالة سماوية ، وبالتالى فقد اعتبر التصريح خطوة متقدمة على صعيد التفاهم بين أتباع الدينين حقا ، لكنه كان بيانا عمليا وليس إعلانا دينيا .

●

فى الوقت ذاته فإن بين أهل العلم المسلمين من سعى إلى ضبط التعامل على مصطلح الكفر المنسوب إلى الآخرين . وكتب الشيخ محمود شلتوت ، شيخ الأزهر الأسبق ، كلاما نفيسا فى هذا الصدد ، تحت عنوان « الحد الفاصل بين الإسلام والكفر » قال فيه إن من لم يؤمن بعقائد الإسلام وأصوله ، لا يعد كافرا إلا إذا أنكر تلك العقائد « بعد أن بلغته على وجهها الصحيح ، واقتنع بها فيما بينه وبين نفسه ، ولكنه أبى أن يعتنقها ويشهد بها عنادا واستكبارا .. فإن لم تبلغه تلك العقائد أو بلغته بصورة منفرة ، أو صورة صحيحة ولم يكن من أهل النظر ، أو كان من أهل النظر ولم يوفق إليها ، وظل ينظر ويفكر طلبا للحق . حتى أدركه الموت أثناء نظره فإنه لا يكون كافرا يستحق الخلود فى النار عند الله » .

بناء على ذلك قرر الشيخ شتلوت أنه « من هنا كانت الشعوب النائية التى لم تصل إليها عقيدة الإسلام ، أو وصلت إليها بصورة سيئة منفرة ، أو لم يفقهوا حجته مع اجتهادهم فى بحثها ــ بمنجاة من العقاب الأخروى للكافرين ، ولا يطلق عليهم اسم الكفر » (الإسلام عقيدة وشريعة ــ ص ١٩ ، ٢٠) .

إن الشيخ شلتوت فى فتواه تلك يخرج الآخرين من دائرة الكفر عند الله فى ظروف معينة ، ولا يعتبر مجرد إنكارهم للإسلام أو مغايرتهم له مبررا لإطلاق تلك الصفة عليهم .

فى خط مواز لذلك ، فإن الدكتور يوسف القرضاوى أثار نقاطا أخرى فى صدد تحديد الموقف العقيدى من غير المسلمين . فنبه الجميع إلى أن « اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله سبحانه وتعالى ، الذى منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع ﴿ **فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ (الكهف - ٢٩) ــ ثم إن الله له حكمته فى ذلك الاختلاف ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** ﴾

(هود - ١١٨) - ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ؟ ﴾ (يونس - ٩٩) .

بناء على ذلك قرر الشيخ القرضاوى أن المسلم « ليس مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم .. فهذا ليس له ، وليس موعده هذه الدنيا . إنما حسابهم إلى الله يوم الحساب ﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۞ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (الحج - ٦٨ و٦٩) - (غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ص ٥١ ، ٥٢).

إننا نذهب إلى أن استخدام وصف الكفر على الآخرين فى الخطاب السياسى الإسلامى هو خطأ جسيم من الناحيتين العلمية والسياسية نستند فى ذلك إلى قائمة من الحجج والحيثيات هى :

١ - أن ذلك من قبيل التخليط الذى لا يجوز ، بمقتضاه يوضع المصطلح فى غير مكانه الصحيح ، إذ الكفر حكم عقيدى وليس تشريعا وبالتالى فهو من مفردات الخطاب الإيمانى ، ولا مكان له فى الخطاب السياسى ، مثل ذلك التخليط وقع فيه الذين استخدموا مصطلح « حزب الله » - المعنى به جماعة المؤمنين فى القرآن الكريم - فى الأداء السياسى الراهن ، فصرنا جميعا أعضاء فى حزب الشيطان !

٢ - أن ذلك باب مؤد إلى شرور كثيرة ، من حيث أنه يستدعى مسألة الاعتقاد إلى طاولة البحث والتحقيق ، ليرتب عليها نتائج سياسية معينة ، فإذا جاز استخدام وصف الكفر فى تقييم أى دور سياسى لغير المسلمين ، فمن يضمن ألا يستخدم المعيار ذاته بالنسبة للمسلمين أيضا ؟ . والكل يعلم أن بيننا من يقول بعدم كفاية إعلان الشهادتين لإثبات الإسلام ، ويدعو إلى « التوقف والتبين » - ثمة جماعة بهذا الاسم - حتى يثبت أن الفعل مطابق للقول . الأمر الذى يقودنا إلى طور التفتيش فى الضمائر . وما أدراك ما هو ؟!

٣ - أن الله سبحانه وتعالى الذى وصف المخالفين لعقيدة التوحيد بالكفر فى القرآن ، هو الذى اعتبرهم أهل كتاب فى مواضع عدة من القرآن ، ودعا إلى البر بهم . ولو شاء لأطلق عليهم صفة الكفر فى كل موضع . الأمر الذى له دلالته فى التفرقة بين حكم فى مواجهة الله ، وإطار لعلاقة الناس بالناس .

٤ ـــ أن حقوق الإنسان فى الإسلام لا علاقة لها بمسألة الاعتقاد ، وإنما هى مرتبطة بمبدأ الانتماء الإنسانى ، حيث الكرامة فى الإسلام لكل « بنى آدم » وعلى ذلك فالحق والواجب وسائر أمور المعاملات لا علاقة لها بإسلام المرء أو كفره .

٥ ـــ أن المساواة القانونية بين البشر تمثل أحد العناصر الأساسية فى المبادىء الدستورية الإسلامية باتفاق الباحثين . فرب الجميع واحد ، وأبوهم واحد والكل لآدم ، وآدم من تراب ، كما تقول الأحاديث التى تؤكد على وحدة الأصل الإنسانى ، وتعتبر ذلك الأصل سابقا على الحالة العقيدية ، والتفاضل بين الناس على أساس التقوى ، الذى أشير إليه فى الخطاب القرآنى والنبوى ، هو شأن يتحقق أمام الله فى الآخرة لا بين الناس فى الدنيا .

٦ ـــ أن وصف غير المسلمين فى الخطاب السياسى الإسلامى بأنهم « كفار » محمل بالدعوة إلى نفى الآخرين والحط من شأنهم فى الدنيا ، وهو موقف يسىء إلى المشروع الإسلامى من حيث أنه يصوره باعتباره خطوة نحو استبعاد غير المسلمين ، بينما ميزته الأساسية أنه يوظف العنصر الإيمانى للتعايش والاستيعاب وإقامة العدل بين الجميع ، فى ذات الوقت فان المروجين لذلك المصطلح يقعون فى تناقض حرج ، عندما يخاطبون غير المسلمين مرة بأنهم « كفار » ، ثم يرددون فى مواجهتهم مرة ثانية بأن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وهو المبدأ الذى استقر كقاعدة شرعية منذ العهد النبوى . فإطلاق الحكم الأول يفرغ القاعدة الشرعية عمليا من مضمونها !

إن إقحام مصطلح الكفر فى الخطاب السياسى الذى شاع إبان أزمة الخليج هو من قبيل استخدام الأسلحة غير المشروعة فى المعارك ، باعتبار أن الأفكار السامة لا تختلف كثيرا فى الأثر عن الغازات السامة . فهذه تشوه العقل وتلك تشوه الجسم .

وإذا جاز لنا أن نفهم هذا السلوك إن صدر عن محترفى الدجل السياسى ، فإن الذى نستغربه حقا أن يقع فى محظوره بعض القائمين على الخطاب الإسلامى ، إلا إذا اعتبرنا تورط الجميع على ذلك النحو هو من قبيل « عموم البلوى » !

استخدام ورقة الكفر فى الخطاب السياسى أثناء الأزمة لم يستهدف فقط استثارة المشاعر الإسلامية ضد قوات التحالف الغربى ـــ ونحن بالمناسبة نعارض وجود هذه القوات لأسباب سياسية وليست عقيدية ـــ وإنما أريد به أيضا إقامة نوع من المفاضلة بين طرفى المواجهة ،

إذ لم يختلف أحد على أن النظام العراقى موصوم بالظلم ، لكن إذا ما قورن الظلم بالكفر — فى منطقهم — فشر الظلم أهون !

على الأقل هذا ما أوردته صحيفة « الشعب » القاهرية (عدد ٢٦ فبراير) تحت عنوان « زعماء الحركات الإسلامية يطالبون إيران بدعم العراق » . وهو تقرير عرضت فيه الصحيفة لمذكرة قدمها بعض الرموز الإسلامية للهدف الذى أوضحه العنوان . وفى ثنايا المذكرة انتقاد للتصريحات الإيرانية التى وصفت الحرب بأنها « بين ظلمة وظلمة » .

وقد لفتت نظرى فيه العبارة التالية : « هل يستوى العراقيون والفرنجة الصليبيون ؟ — وإن كان العراقيون ظلمة فهم بلا شك ليسوا كفرة » !

لم تقل المذكرة ، وكل الكتابات التى تناولت الموضوع من تلك الزاوية أنهم أعداء للأمة العربية ، أو أن لهم أطماعا فى أرضها وثروتها ، ولكنها صاغت القضية على ذلك النحو المستغرب : كفر فى مواجهة ظلم !

كان ذلك تعبيرا عن خلل منهجى آخر استدعى بمقتضاه حكم عقيدى أخروى ، ووضع فى مقابل قضية سياسية دنيوية ، ولكل من الأمرين معياره وضابطه فى خطاب الشرع .

حتى إذا اعتبرنا وصف الكفر من قبيل المجاز أو التبسيط فى هذه الحالة ، فالأمر محسوم فى التفكير الإسلامى السوى ، وللإمام ابن تيمية رأى منير فى هذا الصدد يقول فيه : « وأمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه الاشتراك فى أنواع الإثم ، أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق وإن لم تشترك فى إثم » .

واستشهد ابن تيمية بالقول المأثور : إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة ، وبمقولة الإمام على بن أبى طالب ، الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام» .

ثم انتهى إلى أن « العدل نظام كل شىء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت ، وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى الآخرة (الحسبة — ص ٨١) .

إن التهوين من شأن الظلم لحساب إذكاء االشعور فى معركة أخرى ضد الكفر هو خطأ آخر ، لا يقبله منطق الإسلام بأى معيار . بل باب مؤد إلى تقويض أساس الشريعة التى صرح الخطاب القرآنى فى مواضع عدة بأن « العدل » هو ركيزتها ورحاها .

إن النخب إذا وقعت فى التخليط أو التغليط فلا بد أن نعذر الشباب ونفسح صدورنا لاحتمال اندفاعاتهم وتجاوزاتهم .

⑨ الاستقلال قبل الإسلام

ما العمل إذا تعارض الاستقلال مع الإسلام ؟ السؤال تطرحه المسألة الأريترية التى يدور حولها لغط كثير فى بعض الدوائر العربية والإسلامية ، خصوصا بعدما تسلمت السلطة فى أسمرة « الجبهة الشعبية » التى يقودها مسيحى له خلفية ماركسية ، واصبح أحد الخيارات التى تواجه الفصائل الممثلة للأغلبية المسلمة هو إما القبول بالاستقلال فى ظل حكم الجبهة الشعبية ، أو الاشتباك مع الجبهة لإثبات حق الإسلام والمسلمين أولا ، ثم التصدى لمسألة الاستقلال .

لقد لقيت مجموعة تمثل حركة « الجهاد الإسلامى الأريترى » قدمت إلى مجموعة من بيانات وأوراق الجبهة ، تركز على موضوعين أساسيين هما إدانة الجبهة الشعبية واتهامها بـ « التوجه الصليبى والممارسة العدائية ضد المسلمين فى أريتريا » (ثمة كتيب من ١٣ صفحة بهذا العنوان) .. ثم البرنامج السياسى والجهادى للجبهة ، والذى يقوم على السعى لإنقاذ المسلمين من المخاطر التى تهدد عقائدهم وهويتهم ، واستنفار الأمة الإسلامية لدعم ذلك الجهد ، باعتبار أن « الجهاد فى أريتريا ليس ملكا خاصا بالأريتريين وحدهم ، وإنما هى حركة لكل المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ومن واجبهم نصرة ومؤازرة هذا الجهاد بالنفس والمال والفكر والعلم » .

أفاض أولئك الشبان فى الحديث عن موقف الجبهة من الإسلام والمسلمين فى أريتريا . وكيف أنها قررت الأحد عطلة رسمية بدلا من « الجمعة » ، وأقصت اللغة العربية فى الدواوين والمدارس ، وفرضت اللغة « التيجرية » بديلا عنها . ثم كيف أنها التزمت ببرنامجها السابق الذى كان يبيح زواج المسيحى من المسلمة ، ويجبر الفتيات المسلمات على التجنيد فى القوات المسلحة ، ويتجاهل قانون الأحوال الشخصية للمسلمين . ذلك إضافة إلى

حملات الاعتقال والقمع ، وإثارة النعرات القبلية للإيقاع بين القبائل وصرفها عن التوحد فى مواجهة الحكم .

كانت هذه هى المرة الأولى التى ألتقى فيها بممثلين عن حركة الجهاد الأريترى ، بل كانت المرة الأولى أيضا التى أطلع فيها على أدبيات الحركة الوليدة ، التى ظهرت فى مستهل عام ١٩٨٩ . وفهمت أنها تمثل وعاء انصهرت فيه أربع مجموعات هى :

لجنة الوفاق الإسلامى الأريترى للمهاجرين بالسودان ـــ اللجنة الإسلامية الشعبية للدفاع عن المستضعفين الأريتريين ـــ منظمة الرواد المسلمين الأريترية ـــ الجبهة الإسلامية لتحرير أريتريا .

لم أسأل عن سبب ظهور تلك الحركة الجديدة ، بينما هناك حركة أخرى على الساحة الأريترية تقود النضال الوطنى وتدافع بدورها عن الهوية المستقلة ، الإسلامية والعربية ، للشعب الأريترى منذ عام ١٩٦١ ، وهى جبهة التحرير الأريترية التى أسسها عثمان صالح سبى ، رحمه الله (إنشق عنها أسياسى أفورقى ليكون الجبهة الشعبية فى سنة ١٩٧٥) ـــ فذلك سلوك طبيعى فى دول العالم الثالث ، حيث ليس من الضرورى أن يكون هناك سبب موضوعى لظهور حركة جديدة تكرر الموجود ، ولا يتغير فيها سوى الاسم والزعامات التى تبرز على المسرح ، لتصارع الآخرين أو تتصارع فيما بينها . والساحة الأريترية حافلة بتلك الانشقاقات التى أغرقت الثورة فى بحار من الدماء فى الفترة ما بين سنتى ١٩٧٠ و ١٩٧٥ .

ربما كان الجديد هو لافتة « الجهاد الإسلامى » ، التى استتبعت تكثيف استخدام مفردات الإسلام وجرعته فى خطاب الجبهة ، بصورة تجاوزت المألوف فى أدبيات النضال الأريترى .

ورغم أننى صرت أستقبل عنوان « الجهاد الإسلامى » بغير قليل من الحذر ، لكثرة ما انتهك وأسيء توظيفه حتى أصبح غطاء لعمليات الخطف والابتزاز ، كما حدث فى لبنان ، إلا أن هذه لم تكن ملاحظتى الوحيدة . فقد لفت نظرى أن حركة الجهاد الأريترى ظهرت فى وقت متأخر ، وبعدما قطع الشوط الأكبر فى مسيرة النضال . حتى ذكرتنى بالمثل اللبنانى الذى يتحدث عن التوقيت الغلط ، مشيرا إلى الذين قرروا الذهاب إلى الحج بينما الناس عائدون ! فقد ولدت الحركة بينما كانت الجبهة الشعبية حققت انتصارها على الجيش

الأريترى ، وبدا واضحا أن النظام الأتيوبى ذاته يتجه بسرعة إلى الانهيار (الرئيس منجستو هيللاماريام هرب من البلاد فى مايو (آيار) ١٩٩١) .

والأمر كذلك ، فربما بدا أن حركة الجهاد الأريترى تشكلت لكى تواجه هيمنة الجبهة الشعبية الأريترية ، لا لكى تتصدى للنظام الأثيوبى الذى كان قد فقد سيطرته على أريتريا آنذاك .

لقد كانت المعلومات التى ذكرها شباب حركة الجهاد عن موقف قيادة الجبهة الشعبية من المسلمين مستفزة حقا ومثيرة للغضب ، رغم أن أمثال تلك التصرفات حاصلة بدرجات متفاوتة فى أقطار عربية وإسلامية عدة . فقد ألغيت الحروف العربية فى تركيا مثلا ، بينما يجرى الزواج بين المسلمات والمسيحيين فى لبنان ، وهناك من ألغى الكثير من الأحكام الشرعية فى قانون الأحوال الشخصية . أما القمع والقهر فعن شيوعه حدث ولا حرج !

مع ذلك ، فلا يرضى المرء أن يجتمع ذلك كله فى أريتريا الآن ، ووقوع تلك التصرفات فى بعض أقطارنا لا يعنى على الإطلاق القبول بها أو تبرير تكرارها فى أريتريا .. وإنما يظل ذلك كله يدعو إلى الاستفزاز والغضب ، كما قلت توا .

ذكرت هذه النقطة لمجموعة الشباب الأريترى ، ثم قلت إن مشروعية الانفعال والغضب لا تعنى بالضرورة صواب إطلاق هذه المشاعر فى اللحظة الراهنة . وإنما هناك مصلحة أكيدة فى كبح الانفعال وتغليب العقل والحكمة ، فى الموازنة بين الاحتمالات والخيارات المتاحة الآن .

●

اقتضى الأمر شرحا مطولا ، كان أهم ما فيه ثلاث نقاط :

● الأولى أن هناك أمرا واقعا فرض نفسه على البلاد حيث حققت الجبهة الشعبية انتصارها العسكرى ، والسياسى وتسلمت السلطة فى أريتريا . وأيا كانت دعاوى الفصائل الأخرى أو سجلاتها فى تاريخ النضال ، فالقدر المتيقن والمشهود أن الجبهة الشعبية هى المنتصرة ، وأن الآخرين عجزوا عن تحقيق ما أنجزته . وإذا كان للآخرين مكانهم الذى لا ينازع فى التاريخ ، إلا أن سلطة الواقع هى الآن فى يد الجبهة وزعيمها أسياسى أفورقى ، رضينا نحن أم كرهنا .

● النقطة الثانية هى أن الاشتباك مع الجبهة الشعبية ، واقتتال الفصائل الأريترية فيما بينها ـــ الذى لوح به البعض فى تصريحات منشورة ـــ سيؤثر بالسلب حتما على خطى الاستقلال المنشود ، وربما أدى فى نهاية المطاف إما إلى الحاقها بأثيوبيا فى اتحاد فيدرالى ، أو إلى دمجها معها فى ظل أية تسوية ترضاها زعامات الطرفين . وهذان الاحتمالان هما دون الاستقلال بكل تأكيد . وإذا كان المطروح الآن هو إجراء استفتاء فى العام القادم ليقول الناس كلمتهم التى ترجح فيما بين تلك الخيارات الثلاثة « الفيدرالية ـــ الاندماج ـــ الاستقلال » فإن ذلك الاستفتاء لا يمكن إجراؤه فى ظروف الاقتتال الأريترى ـــ الأريترى .

● النقطة الثالثة كانت مربط الفرس ، حيث قلت إن إثارة قضية الهوية الإسلامية والعربية لأريتريا فى الوقت الراهن ليس من الحكمة فى شيء . لأن الصراع حول هذه المسألة يمكن أن يؤجج وتشارك فيه أطراف ومؤسسات دولية عدة داعمة لخط الجبهة الشعبية ، بينما تقف أطراف أخرى مع دعاة الهوية العربية والإسلامية « التنظيم الموحد لجبهة التحرير وحركة الجهاد » . وسواء طال ذلك الصراع أو قصر فالأمر المؤكد أنه سيؤجل عملية الاستقلال . ومن ثم فالمهم للغاية أن يحدد الهدف الاستراتيجى الرئيسى فى المرحلة الراهنة ، ولا مانع من تأجيل الأهداف الأخرى إلى مرحلة قادمة بحيث يتواصل النضال من أجلها مستقبلا .

فى هذا السياق تساءلت : لماذا نتمسك بالحد الأقصى ونقف عنده ، بينما مرحلية النضال هى مس السنن المعتمدة والتى تحل لنا الإشكال فى الموقف الراهن ؟

وإذا اتفقنا على المرحلية وترتيب الأولويات ، وكان علينا أن نختار بأيها نبدأ : الإسلام أو الاستقلال ، فإننى لا أتردد فى اعتبار الاستقلال هو القضية الأولى التى ينبغى أن يسعى الجميع إلى كسبها فى المرحلة الراهنة ، خصوصا إذا ما اقترن الاستقلال بالحرية التى تمكن دعاة الدفاع عن الإسلام وحقوق المسلمين من مواصلة نضالهم السلمى والديمقراطى دفاعا عن حقوقهم وهويتهم .

ضربت مثلا بخلاف وقع قبل سنوات بينى وبين بعض الأخوة فى منظمة (حماس) بالأرض المحتلة ، حول شعار (فلسطين الإسلامية) الذى رفعته المنظمة والذى اعترضت

على توقيت شهره فى الوقت الراهن ، وكتبت حينذاك مقالا بعنوان « فلسطين المحررة قبل فلسطين الإسلامية » .

●

فى انحيازى إلى أولوية قضية الاستقلال استندت إلى نوع من التقدير السياسى ، وأهم من ذلك أننى اعتبرت أن المنطق الأصولى يقودنا بدوره إلى النتيجة ذاتها .

قلت : إن المناخ الدولى الراهن مهيأ لاستقبال فكرة الاستقلال وتقرير المصير إذا ما عبرت الشعوب المعنية عن رغبتها تلك من خلال الاستفتاء . فمنذ انهيار الاتحاد السوفييتى برز التوجه نحو إطلاق الشعوب الواقعة فى الأسر ، وأقر المجتمع الدولى تباعا تلك الرغبة ، ابتداء بجمهوريات البلطيق وانتهاء بالجمهوريات اليوغوسلافية . ومن ثم فإن تركيز الفصائل الأريترية على نيل الاستقلال وضمان نتيجة الاستفتاء المفترض إجراؤه فى العام القادم ، ينبغى أن يتقدم على أى اعتبار آخر .

ولأن الاستقلال هو نقطة الاتفاق الأساسية بين كل الفصائل ، بينما القضايا الأخرى ، وأهمها الهوية الإسلامية ، يتفاوت حولها الخلاف ، فإن حكم العقل وحساب المصلحة يفرضان إنجاز ما هو متفق عليه أولا ، ثم الانتقال إلى ما هو مختلف عليه . خصوصا أن ذلك القدر المتفق عليه هو أمر جوهرى للغاية ، فضلا عن أن فتح ملف الهوية الإسلامية يمكن أن يفجر نزاعا يؤدى إلى تضييع فرصة نيل الاستقلال . وفى هذه الحالة فإن الخسارة ستكون مضاعفة ، إذ لن ينالوا الاستقلال ولن يكسبوا قضية الهوية .

وإذا كان على المسلمين أن يختاروا بين أن يخسروا نقطتين أو نقطة واحدة ، فخسارة النقطة الواحدة أهون وأقل فى الضرر ، علما بأن خسارة النقطة الواحدة لن تؤدى إلى تضييع الدين وإنما ستؤدى فقط إلى ترحيل جولة الدفاع عنه . يضاف إلى ذلك الاعتبار السياسى أن منطقة القرن الأفريقى ، على جملتها ، تواجه ظرفا بالغ التعاسة فى السنوات الأخيرة ، فالجفاف الذى أصابها أهلك الحرث والنسل ، ثم إن الاقتتال الأهلى أغرق المنطقة فى بركة من الدماء ودفع بها إلى شفا الانتحار . ولا يقبل منطق عاقل أن تساق أريتريا إلى تلك المذبحة وهى التى أنهكتها ودمرتها الحرب ضد القوات الأثيوبية طيلة السنوات الماضية .

أما من الناحية الأصولية فإن فقه الموازنات يقودنا إلى النتيجة ذاتها من باب آخر . فالخيار المعروض علينا ليس بين خير وشر ، ولكنه بين شرين . ولذلك يتعين علينا أن نحدد ما هو الشر الأكبر ، وما الذى يعد شرا أصغر . والمعيار فى ذلك هو حجم الضرر أو المفسدة الذى ينشأ عن أى منهما .

ذلك أن التعامل مع الوضع الراهن فى أريتريا قد يؤدى إلى إنجاز الاستقلال ، بينما يسفر عن وضع يهدد الهوية الإسلامية — بينما إعلان الحرب عليه و (الجهاد) ضده قد يضيع فرصة الاستقلال ، ومن ثم تظل الهوية الإسلامية مهددة كما كانت فى ظل الحكم الأثيوبى. الأمر الذى يضعنا بإزاء الاختيار فيما بين مصلحة الاستقلال مع مفسدة تهديد الهوية ، وبين مفسدتى ضياع الاستقلال وتهديد الهوية فى الوقت ذاته .

وإذا كان الإمام ابن تيمية قد فضل أن يبقى نفرا من التتار المسلمين الذين صادفهم فى الشام على سكرهم ، وآثر ألا ينهاهم عن ذلك المنكر ، باعتبار أنهم إذا أفاقوا فسوف يعودون إلى نهب أموال المسلمين وترويعهم ، فقد عد ذلك من قبيل الموازنة بين شرين أو مفسدتين ، على ما ذكر ابن القيم فى (إعلام الموقعين) .

لنا أن نقيس ما نحن بصدده على الواقعة ذاتها ، حيث هو من قبيل تلك المفاضلة بين حجم الضرر فى المفاسد . وعندئذ سيكون الاستقلال هو المصلحة المرجحة وسيصبح الضرر الذى يتهدد الهوية هو المفسدة الأصغر .

والمسألة ليست قياسا كميا فقط ، أعنى مجرد مقارنة بين مفسدتين أو مفسدة واحدة ولكنها مقابلة نوعية أيضا ، تنصب على ما يمثله الاستقلال والحرية من قيمة فى الضمير العام ، وفى المفهوم الإسلامى خاصة .

هناك فتوى عميقة الدلالة فى هذا الصدد تنير لنا الطريق على نحو أفضل ، فقد ذكر الفقيه الحنفى الجليل بن عابدين فى حاشيته الشهيرة على كتاب (الدر المختار) أن الفقهاء يرون أنه إذا تنازع مسلم وكافر على صبى غير معروف النسب . وقال المسلم إنه عبد له ، بينما قال الكافر إنه ابن له ، فإن على القاضى أن يحكم بحريته وبنوته للكافر . لأنه بذلك ينال الحرية حالا ، وهى قيمة أغلى من أن تؤجل لحظة من الزمن ، أما الإسلام فإنه يناله فيما بعد ، حين يكبر ويفهم الدلائل على وجود الله تعالى ، ويؤمن برسالة نبيه ﷺ .

إذا أخذنا بطرح حركة الجهاد الإسلامى الأريترى فإننا سنكون بإزاء موقف مشابه لذلك الذى تحدث عنه ابن عابدين ، حيث الخيار بين الحرية أو الكفر ، وسنجد أنفسنا طبقا لهذه الفتوى إلى جانب التمسك بالحرية والاستقلال .

فى ضوء ذلك كله فقد انتهيت إلى معارضة موقف حركة الجهاد ، وقلت لمجموعة الشبان الذين جاءوا لإقناعى بوجهة نظرهم إننى لا أؤيد اشتباكهم ومعركتهم ضد قيادة الجبهة الشعبية الحاكمة فى أريتريا ، رغم كل ما يمكن أن يقال بحقهم من انتقادات أو مآخذ . وقد كنت أحد الذين سجلوا بعضا من تلك الانتقادات فى مقال كتبته خلال شهر نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٨٩ بعنوان « أريتريا — إلى أين ؟ » غير أن انتصار الجبهة الشعبية وتسلمها للسلطة فيما بعد فرض واقعا سياسيا جديدا ، واستدعى إلى الساحة قضية الاستقلال والاستفتاء عليه ، مما ينبغى الالتفاف حوله وإعطاؤه الأولوية المطلقة فى المرحلة الراهنة .

قلت أيضا إن مختلف الفصائل الأريترية المعارضة ينبغى أن تؤجل خلافاتها وأن تتجاوز تحفظاتها على حكم الجبهة الشعبية ، وأن تعود بغير شروط إلى بلدهم الذى تحرر من الهيمنة الأثيوبية ، لتسهم فى تكريس استقلاله من خلال تعبئة الجماهير الأريترية لصالح هذه القضية المصيرية فى الاستفتاء المقرر .

الشىء الوحيد الذى ينبغى أن يصروا عليه هو أن يتم الاستفتاء فى جو من الحرية وفى ظلال الديمقراطية ، وليته يجرى تحت إشراف لجنة محايدة من الأمم المتحدة .

وبعد الاستقلال يكون لكل حادث حديث ، ولكل مشكلة حل .

والله أعلم !

(١٠) حيرة الإسلاميين !

حينما بدا أن أبواب السلامة تساوت مع أبواب الندامة ، فإن أحد أهم الأسئلة التى باتت مطروحة فى الساحة الإسلامية هو ؛ أى الأبواب نطرق ؟!

على الأقل ، فقد كان ذلك هو السؤال المشترك ، الذى سمعته يتردد فى العديد من المؤتمرات والملتقيات التى شاركت فيها بعد الانقضاض على الديمقراطية فى الجزائر . بل وجدته قاسما مشتركا بين مختلف الخطابات التى تلقيتها آنذاك من عديد من الحيارى والمحبطين ، الذين عصفت بهم دوامة الشك حتى اختلطت لديهم حدود الخطأ والصواب ، وأصبحوا لا يعرفون ماذا ينبغى لهم أن يفعلوه ؟

جلهم كانوا من الشباب . وجميعا كانوا يرنون بأبصارهم إلى الجزائر ، ثم يقولون بمرارة عالية النبرة : لم يعجبكم التحرك خارج الشرعية حتى اعتبرتموه تطرفا ، وهاكم نتيجة الاعتدال والالتزام بالشرعية !

سألنى أحدهم فى ختام خطاب مطول : هل مازلت تقول بأن الديمقراطية هى الحل ؟

وقال آخر : لقد كابرتم ، ولم تصدقونا عندما قلنا إنها أنظمة .. ، وأن سبيل « الجهاد » هو الوحيد الذى يمكن به التعامل معها .

إلى عير ذلك من الانطباعات التى توحى بأن ما جرى بالجزائر ، إضافة إلى تفاعلاته فى الداخل ، أحدث شرخا فى الساحة الإسلامية ، وأثار بلبلة لا حدود لها فى أوساط الشباب خاصة . لم تقف عند حدود المراجعة والشك . ولكنها أشاعت لدى كثيرين فكرة « المؤامرة » ، التى مقتضاها أن ثمة قوى ماكرة تلتقى دوما على التربص بالإسلاميين حيث كانوا ، لتقطع الطريق على تقدم مسيرتهم من أى باب جاءوا ، حتى ولو تم ذلك عبر

صناديق الاقتراع ، ومن خلال انتخابات جرى فيها الاحتكام إلى إرادة الجماهير الحرة .

ويبدو أن المسألة تجاوزت نطاق الشباب إلى من عداهم . فقد تلقيت رسالة من أحد الأساتذة فى جامعة الاسكندرية قال فيها : صحيح أن جبهة الإنقاذ فى الجزائر ربما أعطتهم ذريعة لاستدعاء الدبابات وإجهاض المسيرة الديمقراطية ، لكنى أقطع بأن ذلك كان سيحدث أيضا لو أن الإنقاذيين تصرفوا بوداعة كاملة ، وأعلنوا التزامهم بكافة قواعد اللعبة الديمقراطية . كانوا سيختلقون ذريعة ويفعلون الشىء ذاته !

ذكرنى الأستاذ الجامعى بما سبق أن نشرته عن الاتفاق بين موسكو وواشنطون ، فى عهد جورباتشوف ، على أن يسحب السوفييت قواتهم من أفغانستان ، مقابل أن تتكفل واشنطون بالحيلولة دون وصول حكومة أصولية إلى مقعد السلطة فى « كابول » ، أشار إلى تلك القصة ثم سأل : هل تستبعد أن يكون الذى وقع فى الجزائر ثمرة لاتفاق ما من ذلك القبيل ؟

●

ولئن كانت تلك شواهد ماثلة الآن ، إلا أن الذاكرة الإسلامية تعى سجلا حافلا لمحاولات « قطع الطريق » التى مارستها النخب المهيمنة إزاء ذات الموقف الإسلامى ، بصرف النظر عما يشوبه من تطرف أو اعتدال . بل وقبل أن تحتل كلمة « تطرف » مكانها فى قاموس الخطاب العام .

فى مذكراته ، يروى الأستاذ محب الدين الخطيب — من أحرار سوريا هاجر إلى مصر بعد الحرب العالمية الأولى وصار أحد الأعلام فى الساحة الإسلامية — أنه وآخرين سعوا إلى إنشاء جمعية للشبان المسلمين بالقاهرة ، على غرار دار الشبان المسيحية . ولكن النخب المهيمنة آنذاك (سنة ١٩٢٧) كانت متأثرة بالدعوة الكمالية فى تركيا ، ومن ثم فقد اعتبرت « كل نزعة إسلامية رجعية وجمودا » ، وتربصت بالدعاة لتغليق الأبواب دونهم .

بتعبيره فإن الدعوة إلى تأسيس جمعية الشبان المسلمين كانت مهددة من كتاب الصحف ورجال الهيئات الثقافية بحملات التشكيك والتنفير . لو وصل خبر تأسيسها إلى ألسنتهم وصفحاتهم وأجوائهم !

إزاء ذلك فقد قرر أولئك النفر من الإسلاميين أن يحيطوا مسعاهم المتواضع بسرية كاملة فى البداية . وعندما اطمأنوا إلى تكوين قاعدة لهم من ثلاثمائة عضو ، « وصل المشروع إلى المرحلة التى لا يخشى عليه فيها من دسائس الملاحقين » ، جرى التفكير فى عقد اجتماع عام لإعلان مشروع قانون الجمعية وانتخاب أول مجلس إدارة لها » .

اختاروا مسرح الأزبكية الذى كان يشرف عليه طلعت حرب باشا ، وعندما عرضوا عليه الأمر توجس واعتذر ، « فخرج الوفد من عنده يجر أذيال الخذلان » — ولما علم الشاعر أحمد شوقى بالأمر تبرع بدفع تكلفة عقد الاجتماع فى أى مكان آخر . وذهب مع بعض أعضاء الجمعية إلى دار سينما « كوزمو » التى سمحت لهم إدارتها بعقد أول اجتماع علنى لمؤسس جمعية الشبان المسلمين !

فوجىء الوسط الثقافى بما حدث . وأفاق الكماليون على حقيقة أن للإسلاميين نبض حياة لم يتوقف بعد . واعتبروا الجمعية الوليدة « ضربة لهم لم تكن فى الحسبان » . فظلوا يتربصون بأعضائها ، وفى مقدمتهم محب الدين الخطيب . فوجدوا مقالا فى صحيفة « الفتح » التى كان يصدرها الخطيب ، ينتقد ملك أفغانستان « أمان الله خان » لقتله أكبر علماء الأفغان « بير صاحب » . وكان المقال بعنوان « الحرية فى بلاد الأفغان » (٥ أكتوبر ١٩٢٨) . ولأن ملك أفغانستان آنذاك كان من المتأثرين بتيار كمال أتاتورك ، ومن دعاة الالتحاق بالغرب وفك الارتباط بالإسلام ، فقد انصب النقد فى المقال على الأثنين .

إزاء ذلك قدم أحد ممثلى التيار العلمانى المتربص بلاغا إلى النيابة ضد محب الدين الخطيب ، اتهمه فيه بالعيب فى اثنين من رؤساء الدول الصديقة (أفغانستان وتركيا) ، وهو ما يعاقب عليه القانون المصرى . (لاحظ أن المقال كان يدافع عن الحرية فى أفغانستان) . أدى ذلك إلى القبض على الخطيب ، وتقديمه للمحاكمة التى اعتبرت آنذاك موقعة تنافس فيها محامو الطرفين الإسلامى والعلمانى . ومظاهرة ألقى فيها كل طرف بثقله .

حكمت المحكمة على محب الدين الخطيب بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ . ورأى البعض أن يستأنف الحكم لتبرئة صاحب المقال ، ولكن الخطيب آثر عدم الطعن فيه ، لأن رئيس محكمة الاستئناف آنذاك كان عبد العزيز فهمى باشا ، الذى وصفه الخطيب فى مذكراته بأنه « كمالى أكثر من كمال أتاتورك نفسه » !

●

ثمة صفحة أخرى مهمة مخزونة فى الذاكرة الإسلامية ، وإن بدا أنها طويت ، ولم يعد أحد يأتى على ذكر لوقائعها أو دلالتها ، ربما لأن مسرحها كان خارج العالم العربى فى تركيا تحديدا .

فقد ظل حزب الشعب الجمهورى الذى أسسه كمال أتاتورك قابضا على السلطة فى تركيا كحزب مهيمن منذ ألغى أتاتورك الخلافة فى العشرينات . وعندما أجريت الانتخابات فى سنة ٤٦ قامت حكومة حزب الشعب بتزويرها بصورة مكشوفة ، ومن ثم فانها فازت بأغلبية مصطنعة . لكن الحدث لم يمر بسهولة . فقد استمر الضغط واللغط حتى أصبحت صورة الحكومة تدعو إلى الرثاء ، باعتبار أن الجميع اعتبروها حكومة غير شرعية جاءت عبر انتخابات سيئة السمعة .

تواصل ضغط الرأى العام حتى اضطر عصمت إينونو زعيم حزب الشعب إلى إجراء انتخابات جديدة فى سنة ١٩٥٠ ، وكرد فعل على ما حدث قبل أربع سنوات ، فإن الحكومة اضطرت إلى توفير بعض الضمانات لتحسن صورتها أمام الجماهير . وعندما أجريت الانتخابات تحت رقابة القضاء ، ومن خلال التصويت السرى ، هزم حزب الشعب الكمالى ، وفاز منافسه الحزب الديمقراطى بالأغلبية فى البرلمان . الأمر الذى أتى بزعيمه عدنان مندريس إلى رئاسة الحكومة .

استمر حكم الحزب الديمقراطى عشر سنوات ، حاول خلالها أن يرد للشعب التركى هويته التى طمستها التجربة الكمالية ، فألحقتها قسرا بالغرب . وباسم العلمانية سعت حثيثا إلى قطع صلتها بالإسلام ، حتى على مستوى العقيدة والثقافة .

وأيا كانت الأخطاء السياسية التى وقع فيها عدنان مندريس ، فالقدر المتيقن أن عهده شهد إرهاصات لعودة الروح الإسلامية الغائبة إلى الشعب التركى ، الذى دخل التاريخ من باب إعلاء شأن الإسلام والذود عن حياضه .

للدقة فإن ذلك لم يكن موقفا شخصيا لرئيس الوزراء عدنان مندريس أو لحزبه ، ولكن ذلك التوجه كان ثمرة طبيعية للانتخابات الديمقراطية التى جرت آنذاك . حيث أدى التصويت الحر إلى بروز الخيار الحقيقى للجماهير ، ومن ثم إلى ظهور قيادات خارجة من رحم الأمة ، ومعبرة عن طموحها وأشواقها .

عاد للإسلام مكانه فى المجتمع التركى خلال تلك السنوات العشر (من ٥٠ إلى ٦٠) . وعبر ذلك الحضور عن نفسه بمؤشرات متواضعة نسبيا ، مثل العودة إلى رفع الأذان باللغة العربية (كان يؤذن بالتركية) ، وترميم الكثير من المساجد المهجورة ، وفتح كلية الإلٓهيات ، وظهور مدارس تحفيظ القرآن وتخريج الأئمة .

هذه « الصحوة » استنفرت الرموز العلمانية فى حزب الشعب وأثارت غضبها . فدأبت عبر الصحافة على التشهير بحكومة عدنان مندريس ، واتهامها بالرجعية وخيانة الكمالية وتهديد الديمقراطية وانتهاك الدستور وما إلى ذلك .

و لم تكن هذه مجرد مقالات وتعليقات تنشرها الصحف ، ولكنها تحولت إلى حملات إعلامية مستمرة ، ذهبت إلى حد اختلاق القصص والروايات التى كان من شأنها إشاعة جو من السخط والنفور بين الناس ضد حكومة مندريس . وكثفت تلك الحملات حتى نجحت إلى حد كبير فى تشويه صورة الحكومة وتلطيخ سمعة الحزب الديمقراطى .

على هذه الأرضية التى مهدها الإعلام ، تقدمت دبابات الجيش وقام الكولونيلات بانقلابهم المشهود فى سنة ٦٠ ، الذى تم باسم الدفاع عن الديمقراطية والعلمانية وغير ذلك من « منجزات » الانتفاضة الكمالية .

وفى ظل مناخ السخط الذى زرع فى أوساط الجماهير من جراء مواصلة حملة التشويه على مدى عدة سنوات ، فإن انقلاب العسكر وجد حفاوة وترحيبا من كثيرين . وكانت قيادة حزب الشعب — بطبيعة الحال — هى أكثر الجميع سعادة بالانقضاض الذى تم .

لم يقف الأمر عند ذلك الحد . وإنما حوكم عدنان مندريس رئيس الوزراء ورفاقه بتهمة « الخيانة » . وقضت المحكمة العسكرية بإعدام ثلاثة من قياديى الحزب الديمقراطى . كان مندريس فى مقدمتهم ، ومعه رئيس البرلمان بولا تقان ، وفطين زورلى وزير الخارجية .

وتم شنق الثلاثة فى سنة ٦١ ، وعاد حزب الشعب الكمالى ليتولى السلطة فوق جثثهم . لكى يواصل دفاعه عن العلمانية متمسحا بالديمقراطية !

●

مجمل تلك الشواهد والخلفيات تشير إلى أن « الحرب الأهلية » الدائرة فى العديد من

الأقطار العربية بين العلمانين والإسلاميين لها جذورها البعيدة وحلقاتها المتواصلة ، على الأقل منذ إلغاء الخلافة العثمانية فى سنة ١٩٢٤ ، وبروز النخب التى رفعت شعار : الغرب هو الحل . أعنى النحب التى رأت فى التجربة العلمانية الغربية خيارا وحيدا للتقدم ، ومن ثم تعاملت مع الإسلام بمشاعر تتراوح بين الحساسية والازدراء . ولأن هذه النخب هى التى تربعت على مقاعد السلطة بعد زوال الاحتلال الأجنبى ، فإنها سعت إلى فرض النموذج الذى اختارته بكل الوسائل ، المشروعة وغير المشروعة .

يعشش سجل المواجهة فى الوعى الإسلامى ، ويسرب جرعات متفاوته من المرارة والأسى ، ويقود كثيرين إلى حيرة عظيمة ، خصوصا عندما تثار الأسئلة حول المستقبل واحتمالاته .

وتمثل اللحظة التاريخية الراهنة نموذجا لتلك الحالة ، التى أحسبها تحتاج إلى جهد كبير لتبديد ما يحيط بها من شكوك وهواجس ، وتخفيف ما يترتب عليها من آثار قد تتراوح بين اليأس والغضب .

يستدعى الشباب المسلم تلك الخلفيات ويسأل : ما العمل إذن ؟

فى كل مرة ألقى على هذا السؤال كنت أقول : إن سيناريو المؤامرة لا ينبغى أن يكون الوحيد الذى يستند إليه الإسلاميون فى تفسير ما يحيق بهم . وباعتبار أنهم لا يعيشون فى فراغ ، وإنما فى عالم كبير تتنوع فيه المصالح والأهواء وتتعقد كافة العلاقات ، فينبغى أن نفهم أن من حق كل طرف أن يخطط للدفاع عن مصالحه إزاء ما يتصوره تهديداً لتلك المصالح . وإلى جانب الاهتمام والوعى بما يخطط له الآخرون أو يدبرون ، فإن الإسلاميين ينبغى ألا يغفلوا لحظة عن العناية بحسن تقديم أنفسهم إلى من حولهم ، ليس تجملا ولكن لكى يعبروا بصدق عن الرسالة الجليلة التى يحملون مسئولية تقديمها للناس ، وهو تقديم ينبغى أن يكون محوره التبشير لا التنفير ، والاحترام لا الاختصام .

كنت أقول أيضا إن الصراع بين الحق والباطل قائم إلى يوم الدين . وينبغى ألا ننسى أن أصحاب الرسالات موعودون بالابتلاء ، وهم يخطئون إذا ظنوا أن طريقهم ممهد أو مفروش بالورود . ولئن بدا أن الآخرين يوصدون الأبواب فى وجوههم ، أو يقطعون مختلف الطرق عليهم ، فإن تنامى المد الإسلامى وتصاعد مؤشراته فى كل مكان هو برهان

أكيد على أن تلك المحاولات لم تبلغ غايتها ، برغم كل ما مارسته من قسوة ، وكل ما اتسمت به من ضراوة .

أضفت فيما قلت أن خيار التغيير السلمى القائم على الحكمة والموعظة الحسنة ، ينبغى أن يظل موقفا أصيلا (استراتيجيا) وليس مرحليا أو عارضا (تكتيكيا) . من هذه الزاوية فإن الخيار الديمقراطى يظل فى مقام الأولوية المطلقة ، رغم كل ما قد يكتنف ذلك السبيل من عقبات . وإذا ما اعتبر ذلك خيارا استرتيجيا ، فينبغى ألا يهتز الاقتناع به أو يتراجع تحت أى ظرف . والعنف الذى مورس فى الجزائر لإجهاض التجربة الديمقراطية ومنع الإسلاميين من التقدم ، لا يبرر على الإطلاق عنفا يتورط فيه الإسلاميون مهما كان السبب .

سألنى شاب من سوريا فى أحد اللقاءات : هل تعنى أننا يجب أن نعمل فقط فى الحدود المرسومة لنا ؟

قلت : الأساس هو ترجيح المصالح على المفاسد . والاهتداء بكفة المصلحة الإسلامية الراجحة ينبغى أن يمثل منطلقا مهما فى تحديد المواقف والأساليب . ثم إن أبواب العمل للإسلام تتعدد بتعدد شعب الإيمان ذاتها ، التى هى بغير حصر كما ورد فى الأثر . ومحاصرة العمل الإسلامى فى مجالات محدودة ، هى فقط تلك التى تمثل نقاط تماس مع السلطة ، يمثل قصورا فى التفكير وضيقا فى الأفق .

قال رفيق له : حتى الديمقراطية تضيق بنا .

قلت : إساءة استخدام الديمقراطية لا يعنى فسادها . ويظل الحل هو التمسك بقيم الديمقراطية ومبادئها ، والدفاع عنها حتى آخر رمق !

(١١) مكاشفة لابد منها

هل صحيح أن الجميع ديمقراطيون ، ما خلا الإسلاميين ؟

خطاب المرحلة يعطى هذا الانطباع . « فالجميع » هبوا للدفاع عن الديمقراطية ، خصوصا بعد الهواجس والمخاوف التى أثارها فوز جبهة الإنقاذ فى الجزائر بأغلبية الأصوات فى المرحلة الأولى للانتخابات النيابية . وحتى هذه اللحظة فإن مختلف التحليلات والتعليقات والمواعظ تركز على ضرورة حماية الديمقراطية من « الأصوليين » الذين يهددونها . وتطالب بضرورة قطع الطريق على شبح الطغيان المقيت الذى يخفيه جنس الإسلاميين فى طيات مشروعهم ، الذى يخدعون به سطاء الناس وجهّالهم !

فى غمرة حماستهم أيد بعض الديمقراطيين تدخل الجيش فى الجزائر لوقف الانتخابات وإلغاء نتيجتها وإعلان حالة الطوارىء ، حتى كتب أحدهم يقول إن « تدخل الجيش أقل كلفة من حكم جبهة الإنقاذ » . وقبل حين دعا آخر – هو الكاتب الراحل الدكتور فرج فودة فى برنامج بثه التليفزيون الفرنسى إلى ضرورة تدخل الغرب الديمقراطى ، للدفاع عن الديمقراطية ضد الخطر الأصولى الزاحف فى العالم العربى ! ، ومن بعد تابعنا على التليفزيون مشهد بعض المثقفين وهم يطالبون الرئيس حسنى مبارك فى افتتاح معرض الكتاب بالقاهرة ، بتوخى الحذر وعدم الاندفاع فى مسيرة التحول الديمقراطى ، مخافة أن يحدث فى مصر ما حدث فى الجزائر . واعترف نفر منهم بأنهم كانوا على خطأ فى إلحاحهم السابق على ضرورة تعميق مسيرة ذلك التحول الديمقراطى وتوسيعها !

ربما حق لنا أن نغبط أنفسنا على تلك الغيرة المشكورة ، إذ نحسب أنها تمثل إحدى اللحظات التاريخية النادرة التى تتفق فيها أغلبية المثقفين ، الذين يتصدرون واجهات ومنابر الخطاب ، على موقف واحد . إلا أن تلك الغبطة لا تلبث أن تتراجع إزاء مختلف الإشارات

التى توحى بأن الاتفاق منعقد حول الموقف وليس حول المبدأ . وأن الدفاع عن الديمقراطية هو مجرد لقاء عارض ، يستند إلى توافق مرحلى (تاكتيكى) ولا يعبر عن التزام ثابت (استراتيجى) .

وما الشهادات التى أوردناها توا إلا من نماذج تلك الإشارات المقلقة ، التى تعبر عن خلل مدهش ، ومفجع فى بعض جوانبه ، فى موقف أولئك المثقفين من قضية الديمقراطية ، وهو خلل بات يطل علينا كل يوم فى ثنايا الدعوات الصريحة إلى ما يسمونه « ديمقراطية الجرعات » أو « الخطوة خطوة » ، أو « ديمقراطية الاستثناءات » ، التى ترحب بمن يتوسم فيهم الوداعة واللطف والتهذيب (!) ، وتلفظ ذلك النفر من الأشرار الذين يسمون بالأصوليين الإسلاميين !

●

ولا يخلو الأمر من مفارقة ، لأن كل تلك الحملات والسهام مصوبة تجاه أناس يقفون فى الشارع لا يملكون حكما ولا سلطانا . والذين اقتربوا من تلك الدائرة من بينهم قطعت أرجلهم أو ألسنتهم ، ومنهم من قطعت رقابهم . يستوى فى ذلك الذين مارسوا العنف أو الذين احتكموا إلى صناديق الاقتراع . أعنى أنهم فى أسوأ حالاتهم يمثلون « خطرا محتملا » لا خطرا قائما وحالا .

وجه المفارقة هنا يكمن فى أن ذلك الإجماع ليس منعقدا بذات القدر حول الدفاع عن المخاطر — الحالة فى العالم العربى التى تهدد الديمقراطية وتشكل عدوانا منتظما عليها . وهى مخاطر لا تلوح فى الأفق ، ولكنها ثابتة وموثقة فى المحافل الدولية . بدءا باعلان الخارجية الأمريكية ، وانتهاء بتقارير منظمات حقوق الإنسان والعفو الدولية . حتى ليبدو وكأن هؤلاء يرفضون الاستبداد المنسوب افتراضا إلى الإسلاميين وحدهم ، بينما لا يمانعون — بعضهم يرحب ويستعذب — فى القبول بأى استبداد آخر مما نرفل فى ظله !

ثمة مفارقة أخرى تتمثل فى أن خطاب المرحلة ينطلق من التعامل مع كافة الإسلاميين باعتبارهم حالة معادية للديمقراطية وميئوسا منها . وأن كل أولئك « الآخرين » تطهروا من مواقفهم وأدوارهم السابقة سواء فى مساندة السلطة الشمولية أو فى اتهام الديمقراطية واعتبارها بورجوازية ورجعية ، بينما « جنس الإسلاميين » وحده هو الذى يستعصى على

ذلك التطهر ولا تقبل له توبة ! . وهو موقف غير عقلانى يذكرنا بمسلك الرعيل الأول من المستشرقين ، الذين انطلقوا من الادعاء بأن كل ما هو إسلامى شرير ولا سبيل لاستئصال بذور الشر منه . ورغم أن المستشرقين تجاوزوا ذلك الطور ، وصاروا يميزون بين ألوان ودرجات التعبير عن الحالة الإسلامية ، إلا أن إخواننا هؤلاء لا يزالون على « العهد » ثابتين . الأمر الذى يذكرنا برواية طريفة وردت فى « البخارى » تقول إن نفرا من مشركى العرب كانوا يعبدون الجن ، ولكن الجن أسلم ، غير أنهم استمروا فى عبادته !

ولسنا فى مقام الدفاع عن موقف بعض الإسلاميين الذين يتوجسون من الديمقراطية أو يعادونها ، إذ أحسب أن رفضنا لذلك الموقف وإدانتنا له ليست بحاجة إلى إثبات أو تكرار . وربما كان اختلافنا عن غيرنا فى هذا الصدد أن دفاعنا عن الديمقراطية هو فى مواجهة الإسلاميين وغيرهم ، بينما هم يظهرون الحمية فى الدفاع عنها إذا هددها الإسلاميون دون غيرهم ، وذلك كلام قلناه من قبل لكننا نعيد التذكير به فى هذا السياق .

وإذا جاز لنا أن نواصل التذكير فى الشق المتعلق بالطرف الإسلامى ، فإننا نود لفت النظر إلى أمور ثلاثة هى :

● أن الحالة الإسلامية تختلف فى بنيتها باختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية فى كل قطر . فما يسرى على الجزائر لا ينطبق بالضرورة على مصر أو الأردن أو سوريا أو السودان . وتجربة حركة مثل جبهة الإنقاذ ، عمرها فى العمل السياسى ثلاث سنوات ، لابد أن تختلف عن تجربة جماعة كالإخوان ، فى الساحة منذ أكثر من ستين عاما .

● أن تاريخ الظاهرة الإسلامية لم يبدأ بحركة الإنقاذ ولا حتى بالثورة الإسلامية فى إيران ، ولكن رحلة الإحياء الإسلامى فى العصر الحديث لها شواهدها المرصودة منذ منتصف القرن الماضى . ولا نعرف لماذا – عند ذكر الصحوة – يهال التراب على روادها من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا وحسن البنا ، فيطمس فكرهم ويلغى وجودهم ، بينما لا يذكر سوى عمر عبد الرحمن وعبود الزمر وشكرى مصطفى وعلى بلحاج . أعنى لماذا يسقط الإصلاحيون والتحديثيون من الحسبان ، وتسلط الأضواء فقط على الانقلابيين والسلفيين ؟

● أن الفيصل فى الحكم على ممارسات الإسلاميين ليس جماعة بذاتها ولا فقيها أو حركيا مهما علا مقامه ، ولكنه تعاليم الإسلام ومبادئه ومقاصده . ولئن تعددت

تفسيرات التعاليم فإن المقاصد فوق الخلاف . وباعتبار أن الحرية من المقاصد ، فكل ما يلزم لها مطلوب ، وكل مساس بحدودها مرفوض ومنكوز ، وعلى افتراض أن هناك اجتهادا معاديا للديمقراطية وآخر يعتبرها جزءًا من صحة الإيمان والإسلام ، فلماذا لا نشد من أزر الأخيرين ، بدلا من أن نطلق فرق الاغتيال على الاثنين لنجهز عليهما معا ؟

●

أما الأمر الذى يستحق مناقشة جادة هو : لماذا برز الإسلاميون الإصلاحيون فى مرحلة من تاريخنا ، بينما برز الانقلابيون فى مرحلة أخرى ؟

لو أنه عيب فى التعاليم لاختفى الأولون ولكان الجميع من جنس واحد ، متطرف ورافض للتعايش مع الآخرين أو القبول بهم ، ومن ثم رافض للديمقراطية ؟

هل هو إذن عيب فى « الناسوت » ، وليس « اللاهوت » ، إذا جاز التعبير ؟

بين يدى شهادتان تساعداننا فى الإجابة على السؤال :

فى العدد الأول من مطبوعة « الديمقراطية » التى صدرت فى القاهرة حديثا (ديسمبر ٩١) كتب الدكتور سعد الدين إبراهيم ، الأستاذ المعروف بالجامعة الأمريكية ، مقالا كان عنوانه « المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى » ، استهله بقوله : رغم الأهمية القصوى التى يعطيها بعض أفراد النخبة العربية لقضية الديمقراطية ، إلا أن أغلبية الرأى العام العربى لا تشاركهم الإلحاح على هذه القضية .

ففى إحدى الدراسات القليلة المبكرة لاتجاهات الرأى العام العربى عام ١٩٨٠ ، جاء الاهتمام بقضية الديمقراطية والمشاركة السياسية فى المرتبة السادسة ، ضمن قائمة تشمل سبعة هموم رئيسية . فقد سبقها فى الوعى العربى هموم أخرى – مثل الخلافات والانقسامات العربية ، والصراع العربى – الإسرائيلى ، ومشكلات التخلف الاقتصادى – الاجتماعى ، والهيمنة الأجنبية على مقدرات الوطن العربى ، والمسألة الاجتماعية (التفاوت الطبقى الصارخ) . وبلغة الأرقام ، لم تذكر مسألة الديمقراطية كأحد الهموم الرئيسية سوى ٥,٤٪ فقط من عينة قومية شملت عشرة أقطار عربية هى : (المغرب – تونس – مصر – السودان – الأردن – فلسطين – لبنان – الكويت – قطر) .

(ملحوظة : الدراسة أشرف عليها الدكتور سعد الدين إبراهيم وأصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت فى كتاب عنوانه : « اتجاهات الرأى العام نحو مسألة الوحدة ») .

بعد الدراسة المذكورة بعشر سنوات ، أى فى عام ١٩٩٠ ، سئلت عينة قومية شملت ثمانية عشر قطرا عربيا ، عن أهم التحديات المستقبلية التى تواجه الوطن العربى . وضمن ثمانية تحديات رئيسية ، جاءت المسألة الديمقراطية فى المرتبة السادسة ، وسبقها فى الترتيب على التوالى : التحدى الاقتصادى التكنولوجى ، والتحديات البيئية — الديموجرافية ، والمسألة الاجتماعية ، واستمرار التجزئة العربية ، والتهديدات الخارجية (بما فيها التهديد الإسرائيلى) . وبلغة الأرقام ، لم يذكر المسألة الديمقراطية كتحد رئيسى سوى ١١٪ فقط من أفراد العينة .

(هذه الدراسة أعدها ضياء الدين زاهر ، ونشرها منتدى الفكر العربى بعمان تحت عنوان : « كيف تفكر النخبة العربية فى تعليم المستقبل ؟ ») .

خلص الدكتور سعد الدين إبراهيم من المقابلة بين الدراستين إلى النتيجة التالية :

لقد تضاعفت نسبة من وضعوا المسألة الديمقراطية ضمن الهموم أو التحديات الرئيسية للوطن العربى (من ٥,٤ إلى ١١٪) خلال عشر سنوات ، ولكنها تظل نسبة متواضعة للغاية ، وهذا قد يفسر لماذا استمر الاستبداد فى أقطارنا طوال هذه السنين ، ويفسر أيضاً لماذا تحدث الانتكاسات لمسيرة التحول الديمقراطى حتى فى تلك البلدان التى بدأت فيها هذه المسيرة فى السنوات الأخيرة .

وما كشفت عنه الدراستان الميدانيتان المذكورتان من تواضع نسبة من يضعون المسألة الديمقراطية ضمن الهموم الرئيسية للوطن العربى قد يكون مدعاة لخيبة أمل الكثيرين ممن يناضلون من أجل الديمقراطية ، ولكن الأكثر مدعاة لهذه الخيبة هو أنه حتى بين أكثر فئات الرأى العام العربى تعليما ، فإن نسبة المهمومين بالتحول الديمقراطى هى بنفس التواضع .

ففى الدراسة الثانية التى أجريت عام ١٩٩٠ والتى لم تتراوح فيها نسبة من عبروا عن الهم الديمقراطى كهم رئيسى ، ١١٪ كان معظمهم من حاملى درجة الدكتوراه ٧٥٪ والماجستير أو دبلومات عليا ١٢,٥٪ والدرجة الجامعية الأولى أو ما يعادلها ١٢,٥٪ .

هذه النتائج المثيرة والمحبطة تبدو أحد أوهام المثقفين العرب ، الذين يتصايحون كثيرا حول الديمقراطية (بما فيهم هذا الكاتب) والذين يعزون غيابها فى الوطن العربى إلى انتشار الجهل ، والأمية ، أو إلى تدنى مستويات التعليم بين الجماهير ، فحقيقة الأمر أن هناك شيئا فى الثقافة العربية إما أنه يعادى الديمقراطية صراحة ، أو لا يعطيها أهمية مركزية فى منظومة القيم والمعايير السائدة فى مجتمعاتنا .

وهذه الحقيقة ، رغم مرارتها ، تدعونا إلى مواجهة شجاعة ليس فقط مع أنظمة حكمنا الاستبدادية ، ولكن أيضاً مع ينابيع ثقافتنا المعاصرة ، التى تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد ، أو متواطئة فى التعايش معه .

بتعبير آخر يستند الاستبداد العربى المعاصر على ركيزتين ، إحداهما ظاهرة جلية وهى الحكام وأنظمة الحكم ، والثانية مستترة ضمنية وهى الجماهير العربية . وأن الركيزتين هما نتاج لنفس الثقافة العامة التى نشأ الحكام والمحكومون فى كنفها .

الشهادة الثانية أوردها الباحث اللبنانى الأستاذ عبد المحسن الأمين ، ضمن دراسة له نشرتها صحيفة « الحياة » اللندنية تحت عنوان « ديمقراطية الإسلاميين وإسلامية الديمقراطيين » — (عدد ٢٩ يناير ١٩٩٢) .

قال الكاتب فى شهادته : الدعوة إلى الديمقراطية تجد أصداءها فى مجال الشعار السياسى والدعوة الفكرية أكثر بكثير مما تعكسه مجتمعاتنا من استعداد فعلى لاعتناق هذا الشعار والانتماء إليه . وإذا لم تكن هذه هى المرة الأولى التى « نستورد » فيها شعاراتنا السياسية ، فإنها المرة الأولى التى يبدو هذا الشعار غريبا إلى حد العرى ، رغم كثرة القوى السياسية التى تدّعى وصلا به وهياما بمحاسنه .

.. لقد كانت القومية سيدة الساحة فى الخمسينات ، وكان لها « فرسانها » من القوميين ، بأحزابهم وحركاتهم وتشكيلاتهم المختلفة . ومنذ أواسط الستينات سادت الفكرة الاشتراكية ، وتجلى فى محافلها الاشتراكيون والماركسيون بتعدد مشاربهم وألوانهم . وعندما تنشر الديمقراطية أجنحة دعوتها اليوم ، فإنها لاشك تفتقد حملة الراية الذين من جنسها نفسه . فالديمقراطيون أصلا وفعلا لا يشكلون سوى تجمعات هامشية فى مجتمع مازالت معظم قواه مشدودة إلى انتماءات لا تخدم بالضرورة التوجه الديمقراطى .

من ثم : فإن الديمقراطية تتقدم الآن فى المساحة التى تحتلها فى الشعار السياسى ، بينما القوى التى تتظلل بها ، ما عدا استثناءات قليلة ، هى ذات القوى القديمة ، التى ناصبتها العداء وسعت إلى ضرب مرتكزاتها .

وبعد أن عرض الكاتب لمحاولة الفقهاء والعلماء إحياء فكر المواءمة بين الأصالة والمعاصرة ، والتوفيق عبر الاجتهاد بين الالتزام بالتعاليم والانفتاح على متغيرات الواقع قال : أدت سيادة الخطاب القومي ومن بعده الاشتراكى ، منذ أواسط خمسينات القرن إلى تجميد ذلك التيار ووقف التفاعل بين أجنحته . فالخطاب القومى استبعد الديمقراطية البرلمانية كأسلوب للحكم ، وأحل مكانها الانقلابية الثورية كطريق للوصول إليه . فيما موَّه لها إسلاميته بخطاب قومي يداهن العصبية الإسلامية ، التى تحولت فى بعض صفاتها إلى شبه عصبية قومية . أما الخطاب الاشتراكى فالتقى مع القومى على استبعاد الديمقراطية . وحاول التمويه على الإسلام باستحضار التشابه بينه وبين الخطاب الاشتراكى فى قضايا العدالة . وشاعت تعابير اليسار واليمين فى الإسلام ، أو الاشتراكية وإسلام الفقراء . وفى تسييس مبالغ فيه جرى الحديث عن « إسلام أمريكا » و « إسلام موسكو » !

وعندما تحدث عن الإسلاميين قال الكاتب : إن خطابهم الذى نهض منذ أواسط السبعينات على فشل الخطابين القومى والاشتراكى ، لم يكونوا مهتمين بالتواصل مع فكر الأفغانى وعبده من الإصلاحيين ، ولا بالتفاعل مع أقرانهم الإسلاميين الليبراليين من أمثال الزيات وهيكل وأحمد أمين . وإنما على العكس من ذلك ، ورثوا نبرة الخطابين القومى والاشتراكى فى القطع مع تيار أولئك الإصلاحيين والليبراليين » .

●

هاتان الشهادتان الهامتان تقولان لنا بصريح العبارة إن أزمة الديمقراطية أكبر وأعمق من أن تنسب إلى الإسلاميين ، وأن هؤلاء الإسلاميين ، أياً كانت نسبتهم ، ليسوا سوى إفراز تربة مشبعة بآفات مقطوعة الصلة بالديمقراطية ، وفى أحسن الفروض ، فإنها لا توليها أية أولوية فى التفكير والاهتمام .

هناك إذن مناخ وثقافة غير ديمقراطية تعشش فى عمق الواقع العربى ، لا تستثنى فئة أو قطاعا بذاته . وهذه هى القضية المحورية التى ينبغى أن ينشغل بها الديمقراطيون الحقيقيون ، الذين يهمهم إعلاء المبدأ وإرساء القيمة فى مواجهة الجميع . أما تخصيص

الإسلاميين وحدهم بالتهمة أو الأداء ، فهو فى أحسن فروضه تعبير عن الخطأ فى التشخيص ، وفى أسوئها مسلك غير شريف يراد به تصفية حسابات ومرارات دفينة ، تحت ستار الدفاع عن الديمقراطية .

ولا يحسبن أحد أننا نريد أن نبرىء ساحة الإسلاميين ، وإنما نقول بمنتهى الوضوح ما سبق أن ذكرناه مرارا وتكرارا ، من أنهم ناس من الناس ، يسرى عليهم ما يسرى على غيرهم ، ولا نحسبهم ينفردون بعلة أو عاهة .

فضلا عن ذلك فإننا نسجل ، للحقيقة والتاريخ ، أن التربة اللاديمقراطية التى نتقلب عليها فى العالم العربى ، والمناخ غير الديمقراطى الذى نتنفسه ، ليسا من صنع الإسلاميين يقينا . فمنذ زوال الاحتلال الإنجليزى أو الفرنسى ، فإن مرحلة الاستقلال اقترنت بالدولة الوطنية العلمانية ، التى اهتدت « بالكمالية » فى تركيا بصورة أو بأخرى . وكافة المطالبات بالديمقراطية طيلة العقود الخمسة الأخيرة كانت موجهة بالدرجة الأولى والأخيرة ضد هيمنة الدولة العلمانية ، التى كانت نموذجا « وطنيا » لتسلط اختلفت درجته من قطر إلى آخر .

فى حوارات وندوات كثيرة نسمع من يقول إن التسلط العلمانى أهون وأخف وطأة ، لأن الإسلاميين يستخدمون سلاح الدين ويحيطون أقوالهم وأفعالهم بهالة من القداسة . وهو قول يصح إذا كنا نتحدث عن القرون المظلمة ، حين كان الذين يتدثرون بعباءة الدين أو يحتمون بالحق الإلٓهى ، يجدون من يمتثل لهم ويسلم قياده إليهم . وهو ما اختلف بصورة كلية فى زماننا ، الذى ارتقى فيه وعى الناس وصارت الدنيا غير الدنيا . ولو أن واحدا أدعى الآن وحيا أو زعم أن له صلة بالسماء ، فإنه لن يقابل إلا بسخرية من الأغلبية الساحقة ، ولن يلتف حوله سوى الملتاثين والمشعوذين !

وتحت أعيننا نرى كل يوم كيف تعامل فى المخافر أكبر رؤوس الجماعات الإسلامية التى ينسب إليها الاحتماء بعباءة الدين والاستعلاء على الناس ، استنادا إلى النص المقدس أو احتكار اليقين .

لقد ذهب عصر القدسية المستمدة من الدين ، ولم يعد سلاطين زماننا من جبابرة العلمانيين بحاجة إلى استمداد القداسة من الغيب ، فقد تكفل السيف بالمهمة وزيادة . بل إنهم أيضاً لم يصبحوا بحاجة إلى الادعاء بالحق الإلٓهى ، كيف وقد صاروا آلهة يسبح

بحمدها وتعبد ، وترفع أسماؤها على شاشات التليفزيون بأكثر مما يرفع الأذان للصلوات الخمس ؟!

إن الذين يدافعون عن الديمقراطية فى مواجهة الإسلاميين وحدهم إنما يحاربون على الجبهة الغلط . وحتى إذا نجحوا فى استئصال شأفة الإسلاميين ، فإنهم لن يكسبوا معركتهم التى يعبئون الناس للدفاع عنها . لأن تربة الاستبداد ستظل تفرز أجيالا من الطواغيت والمستبدين .

إن شيئا ما – جذريا – ينبغى أن يتغير فى التربة أولا ، حتى يستريح الناس – « جنس » المستبدين – علمانيين كانوا أم إسلاميين .

(١٢) شـجون ديمقـراطيـة

ينبغى أن نقاوم تفصيل الديمقراطية على قياس أو قَدٍّ بذاته ، حتى لا نقع فى محظور الانتقال من الديمقراطية الغائبة إلى الديمقراطية المغشوشة ، والأخيرة أشد خطرا من الأولى لأسباب أحسبها غنية عن الشرح .

ثمة مباح يغرى بذلك الآن ، بعد الذى حدث فى الجزائر ، عندما جرت محاولة لتطبيق تجربة ديمقراطية حقيقية ، تعرضت للتجاوز المشهود من أشهر الجماعات الإسلامية (جبهة الإنقاذ) ، الأمر الذى دفع البعض إلى الترويج لفكرة الديمقراطية « المعدلة » أو « ديمقراطية الاستثناءات » ، كما أشير إليها فى عدد من الصحف التونسية .

منطق الداعين إلى هذه الفكرة يقوم على افتراض أن الحالة الإسلامية باتت تشكل خطراً داهما على الديمقراطية والأمن والاستقرار . خصوصاً بعدما تجاوزت تلك الحالة حدود حزب أو جماعة بذاتها ، وصارت تيارا شعبيا عريضا يمكن أن يخل فى أية لحظة بموازين القوى السياسية ، وقد يقلبها تماما .

يستشهدون فى التدليل على الإخلال بموازين القوى بانتخابات البلديات التى جرت بالجزائر فى العام (١٩٩٠ م) ، حينما حققت جبهة الإنقاذ تفوقا مفاجئا على مختلف الأحزاب السياسية الأخرى ، وصارت فى غمضة عين أهم قوة سياسية فى البلاد ، حتى أنها عندما أعلنت الإضراب العام فى شهر يونيو الماضى ، كادت تصيب كافة المرافق بما يشبه الشلل ، الأمر الذى لم يكن له من حل سوى الاستعانة بالجيش لفض الإضراب وإعادة السيطرة على الموقف .

أما قلب موازين القوى استنادا إلى القاعدة الجماهيرية الإسلامية ، فمثله الذى لا يزال

محفورا فى الأذهان هو الثورة الإسلامية فى إيران ، سنة ١٩٧٩ ، التى بدورها ليست بحا
إلى شرح أو تفصيل .

يجرى التجاوز عن مختلف ملابسات وخصوصية النموذجين ، الاجتماعى الجزائ
والمذهبى الإيرانى ، لينتهى دعاة « الديمقراطية المعدلة » إلى الخلاصة التالية :

١ - أن شعوبنا « المتخلفة » ليست مهيأة بشكل كاف لأن تعيش ديمقراطية من ذا
النوع المتعارف عليه فى العالم .

٢ - أن تلك الشعوب وهى فى وضعها ذاك سريعة التأثر بالعاطفة الدينية ، الأمر الذ
سيدفعها إلى التصويت لصالح الإسلاميين فى أية انتخابات برلمانية تقليدية .

٣ - أن هذا الاحتمال يفتح الباب لمختلف المخاطر التى تهدد الأمن والاستق
والديمقراطية ذاتها ، فضلا عن انعكاساته السلبية المفترضة على علاقات الدولة بال
الخارجى .

٤ - إزاء ذلك ، فلما كان النكوص عن الديمقراطية ليس مقبولا من ح
« الشكل » ، وبالتالى ليس واردا ، فالحل الأمثل هو اللجوء إلى بعض « الضوابط
و « التعديلات » فى الأداء الديمقراطى ، التى تقلل من ذلك الخطر أو تغلق الباب د
تماما .

٥ - إذن فالمهمة العاجلة الآن هى : كيف يمكن تهميش الإسلاميين أو استثناؤهم
الخريطة السياسية لإقامة وضع « ديمقراطى آمن » ، والتعبير لأحد كبار الكتاب المصريين

فى حدود علمى ، فإن هذا الحوار دائر والتنسيق فى شأنه مستمر بين بعض النخ
فى عدد من العواصم العربية المهمة ، وأن نفرا غير قليل من « الليبراليين » يشاركون في
بعضهم بسبب الغيرة على الديمقراطية ، وبعضهم بسبب الحساسية إزاء الظاهرة الإسلا
عموما .

وفى حدود علمى أيضاً ، فإن الرئيس الشاذلى بن جديد تلقى رسالة من رئيس د
مجاورة عبر فيها عن تأييده للرئيس الجزائرى فى موقفه « الحازم » من جبهة الإنقاذ ، كما أ
فيها صراحة إلى أن التجربة العملية أثبتت أن الصيغة الديمقراطية المفتوحة التى اتبعتها الجز

تحتاج إلى إعادة نظر ، لوقف الخطر « الأصولى » ، الذى اعتبره صاحب الرسالة مهددا للمغرب العربى بأسره ، وليس الجزائر وحدها .

وعلى صعيد آخر ، فإن البرلمان الأوروبى أصدر بيانا فى الشهر الماضى ، حث فيه رئيس الحكومة الجزائرية ، سيد أحمد غزالى ، على « عدم السماح للمتطرفين الإسلاميين بعرقلة التقدم نحو إقامة مجتمع يتمتع بمقدار أكبر من الحرية والديمقراطية » .. وعلى « اتباع سياسة جريئة وخلاقة للانفتاح ، وإطلاق حرية التعبير عن الرأى » . وفى البيان نفسه حذر البرلمان الأوروبى الزعامة الجزائرية من « تعطيل أو إبطاء توجهها نحو الديمقراطية ، أو السماح بقيام نظام سياسى مطلق متسلط ، يهدر حقوق الإنسان » .

●

هذه الصورة فى مجملها تحتاج إلى مناقشة وتعقيب . لكننا نسجل ابتداء أن تصوير الإسلاميين بحسبانهم المهدد الوحيد للديمقراطية يمثل مغالطة كبرى ، تعبر عن حرص على تشويه الإسلاميين وإدانتهم ، بأكثر مما تعكس غيرة حقيقية على الديمقراطية . ونحن إذ نقر بأن بعض الإسلاميين معادون حقا للديمقراطية ، فإننا نذهب فى الوقت ذاته إلى أن الآخرين لا يختلفون عن هؤلاء كثيرا .

تجربة العالم العربى فى القرن الأخير على الأقل تؤكد هذا الذى ندعيه . فكل الديكتاتوريات التى ظهرت طيلة ذلك القرن ، وكل الطواغيت الذين جلدوا شعوبنا وأذلوها ، وبعضهم لا يزال يمارس دوره ، هؤلاء لم يزعموا يوما ما أنهم من الإسلاميين ، والذين زوروا هوياتهم منهم ، وخاطبونا بمسوح وخطاب أئمة المسلمين ، لم يصدقهم أحد . كل أولئك الطواغيت الذين عرفناهم كانوا قوميين أو ليبراليين علمانيين أو تقدميين ، وكان الإسلاميون – بالمناسبة – هم ضحاياهم فى كل حين !

لا أريد أن أنكأ جراحا قديمة ، ولا أن أبرىء ساحة الإسلاميين ، وإنما الذى أرجو التنبيه إليه والتشديد عليه هنا أن حذف الإسلاميين من الخريطة السياسية ، أو التخلص منهم بأية طريقة مما نعرف أو لا نعرف ، لا يعنى بالضرورة أن الطريق صار مفتوحا لإقامة تلك الديمقراطية « الآمنة » .

غاية ما يمكن أن يحققه ذلك فى الوضع الراهن أنه قد ينحى طرفا فيه شبهة استبداد ،

لينفرد بالساحة مستبد آخر ! - أى أن الأمر فى جوهره ليس استبدال شر بخير ، ولكنه تحيَّز لشر دون شر !

إن الإسلاميين قد يكونون جزءًا من أزمة الديمقراطية فى العالم العربى ، لكنهم يقينا ليسوا صانعى تلك الأزمة ، وليسوا النموذج الأوحد لها !

وعلى الذين يأخذون على بعض الجماعات الإسلامية غياب الديمقراطية فى تكوينها ونهجها ، وهم فى ذلك محقون ، على هؤلاء أن يجيلوا النظر فى الساحة كلها ، وعند ذلك سيجدون الداء منتشرا فى مختلف الجماعات السياسية الأخرى .

هل وجدتم زعيما لحزب سياسى فى العالم العربى قبل بمبدأ تداول السلطة ، وترك موقعه لغيره راضيا ومختارا ؟ - وألا ترون أن كافة الأحزاب والقوى السياسية فى عالمنا العربى هى تحت قيادة زعامات « تاريخية » لا تتغير إلا بالوفاة ، حتى تحولت إلى شكل مستحدث من القبائل والعشائر العربية التقليدية ؟

ثم ، لماذا يعد الإسلاميون خطرا على الديمقراطية فى العالم العربى ، بينما هم ليسوا كذلك فى العالم الإسلامى السُّنى ، باكستان وماليزيا مثلا ؟ (إيران حالة خاصة متأثرة بتعاليم المذهب الشيعى التى تحصر الإمامة فى آل البيت ، ويقوم نظامها الراهن على فكرة الولاية المطلقة للفقيه) .

إننا إذا كنا جادين حقا ومخلصين فى الدفاع عن الديمقراطية ، فينبغى ألا نكتفى بالبحث عن مهدداتها فى الجزر الإسلامى ، وإنما نتوجه بذلك البحث إلى طبيعة وبنية الواقع العربى ، الذى دمرت فيه دعائم ومؤسسات المجتمع المدنى ، من جراء عهود ودول القهر التى خلت ، حتى صار لقمة سائغة فى فم كل ذى بأس ووعاء يتمتع بقدرة عالية على تخليق الطغاة ، ومعملا تخصص فى صناعة الأصنام .

إن أزمة الديمقراطية عربية بأكثر منها إسلامية ، ولئن قيل إن ثمة خطرا فى تطويع التعاليم من جانب الإسلاميين لكى تسوغ الاستبداد وتلقى بالمعارضين إلى الجحيم ، فإننا لا نعرف تعاليم تستعصى على التطويع لدى أية جماعة سياسية أخرى . فضلا عن أن الجحيم هو مصير المعارضين فى كل الأحوال الراهنة ، وإن جرى الاختلاف فى الدرجة وليس فى النوع .

إن الخطر على الديمقراطية سيظل قائما طالما غاب ذلك العمود الفقرى الذى يصلب

عود المجتمع ، ويحول دون انكساره أو انبطاحه ، أعنى طالما لم تتوفر للمجتمع المؤسسات الفاعلة ، التى تعبر عن إرادته فى المشاركة والمساءلة ، وتكبح جماح مختلف الطواغيت ، علمانيين كانوا أم إسلاميين .

إننى أضع خطا أحمر تحت كلمة « الفاعلة » لأن مدارس ومذاهب الغش السياسى ابتدعت لنا نماذج من المؤسسات المرجفة أو الوهمية ، التى تظهر أمام أعيننا فى الصور ، لكننا لا نرى لها أثرا فى الحقيقة . بالتالى فإنها تصطنع فى الوعى العام شكلا ديمقراطيا يتم التستر به على مختلف الممارسات الطاغوتية .

لقد قلنا من قبل إن الديمقراطية هى الحل ، لكننا نضيف هنا أن ديمقراطية بغير مؤسسات فاعلة ، هى ديكتاتورية مقنعة ، وليس فقط ديمقراطية مغشوشة .

لنا كلمة أخرى عن « النصيحة » التى قدمها البرلمان الأوروبى إلى الحكومة الجزائرية ، والتى دعاها فيها إلى عدم السماح للمتطرفين الإسلاميين بعرقلة التقدم نحو مجتمع الحرية والديمقراطية . وإذ نلاحظ أن الرسالة تتعلق بشأن جزائرى داخلى ، فإننا يجب أن نضع فى الاعتبار أن « الناصح » هو الذى يعتمد المعونات والقروض التى تحتاجها الجزائر فى ظروفها الاقتصادية المنهارة . ناهيك عن أنه دائن لها بالقسط الأكبر من مديونية الجزائر الخارجية التى تبلغ ٢٩ مليار دولار .

ونحن لا نستطيع أن نختلف مع مضمون الرسالة – التحذير – لكننا نعتبرها من قبيل الحق الذى يراد به باطل . ونذهب أيضاً إلى أنها تعكس تخوفا من الإسلام وحساسية ضده ، بأكثر مما تعكس غيرة على الحرية والديمقراطية . نعم ، نحن نعلم كم هم غيورون على الحرية والديمقراطية ، ولكن تلك الغيرة مقصورة على بلدانهم ومواطنيهم أولا ، وعلى مصالحهم دائما .

إن بعض هؤلاء الذين يهبون الآن للدفاع عن الحرية والديمقراطية فى الجزائر لهم سجلهم الأسود الحافل بصفحات قهر شعوبنا ، وقمع دعوات الحرية ، وإقامة الحياة الدستورية فى مشرق الأمة العربية ومغربها . وهم أنفسهم الذين احتفوا وساندوا طواغيت العصر من شاه إيران إلى شاوشيسكو إلى صدام حسين . بل إن فرنسا التى تقود دعوة الدفاع عن الحرية فى الجزائر ، لم يتردد رئيسها فى أن يقوم بزيارة « ودية » لإحدى الدول العربية

التى بات يشار إليها بالبنان فى انتهاك حقوق الإنسان ، حتى أصبحت ممارساتها تحتل أبوابا ثابتة فى تقارير المنظمات الدولية المعنية بالأمر ، وكانت قبل أسابيع موضع مناقشة وتشهير فى إحدى لجان الكونجرس الأمريكى .

وإذا نحينا ذلك كله جانبا ، فإن من حقنا أن نسأل عن موقف البرلمان الأوروبى ومدى غيرته على الحرية والديمقراطية فى الضفة الغربية وقطاع غزة . ولماذا لا يمارس ذات الضغط والتحذير على الحكومة الإسرائيلية لكى لا تسمح « للمتطرفين الصهاينة » بما تسمح به عمليا لهم ، أو تغض الطرف عنه ؟ ولماذا يكون خطاب المجموعة الأوروبية إلى إسرائيل فى حدود العتب الرقيق ، بينما هو بالنسبة للجزائر حزم صارم وإنذار ؟

إننا نقرأ فى الرسالة الأوروبية علائم الهوى والغرض ، ونستريب فى دوافعها ، التى لا نرى فيها إلا دعوة إلى قهر الإسلاميين ، باسم الدفاع عن الحرية والديمقراطية !

●

هناك وجه آخر للقضية ، شديد الخطورة فيما نظن ، يتصل بمبدأ « الاستثناء » من الديمقراطية .

ذلك أننا نفهم الديمقراطية بحسبانها أداة أو آلة لإدارة المجتمع ، تنهض أساساً على حق « الآخر » فى الوجود وفى المشاركة وفى المعارضة . وتهتدى فى كل الأحوال بنسيج من القيم المتكاملة ، التى فى مقدمتها العدل والمساواة واحترام حقوق كافة الأناسى ، المدنية والسياسية .

ونحن هنا لا نعرف الديمقراطية ، لأننا لا نشك أن ثمة تعريفات أخرى أكثر ذقة وإحكاما صاغها أهل الاختصاص الدستورى ، لكننا نقول فقط إننا نفهمها على ذلك النحو .

لا نجادل فى مسألة الضوابط والقواعد ، فالديمقراطية لها تقاليد ، ومن حق السلطة أن تضع ما تشاء من ضوابط لتنظيم ممارستها ، شريطة ألا تنتهك أياً من القيم والضمانات المقررة ، وفى مقدمتها حق الآخر فى الوجود والمشاركة والمعارضة .

أيضاً لا نتمسك بشكل بذاته ، إذ المهم أن تؤدى الوظيفة كاملة ، تحت أية لافتة أو من

خلال أية صيغة ، وإن كنا لم نشهد حتى الآن صيغة أفضل من التعددية السياسية والتمثيل النيابى والانتخاب الحر .

على ذلك فإننا نزعم أن الديمقراطية بمثابة صفقة سياسية واحدة ، تكون أو لا تكون ، وليس فيها حل وسط . ودون أن نتجاوز فى التعبير ، فإن الديمقراطية من هذه الزاوية أشبه بالحمل ، إما أن يكون حقيقيا ، أو كاذبا ووهميا . وكما أنه ليس هناك نصف أو ربع حل ، كذلك لا مجال لنصف أو ثلاثة أرباع الديمقراطية . والذين يدّعون بأن ذلك يمكن أن يقع من باب « التدرج » و « تخفيف الوطأة » ، يخدعون أنفسهم وغيرهم ، ويبيعون للناس أملا كاذبا وبضاعة مغشوشة .

إن ديمقراطية الاستثناءات تفتح الباب لتفريغ الديمقراطية من أهم عناصرها ، وهو حق الآخر فى الوجود والمشاركة . ولا يحسبن أحد أن فتح باب الاستثناء سيعصم أحداً من رياح الهوى والنزق . وإذا ظن الماركسيون أو بعض العلمانيين الآخرين أن الاستثناء سيشمل الإسلاميين وحدهم ، ولن يمسهم بسوء ، فكل مدرك لقواعد اللعبة السياسية يعرف أنها « دوارة » ، وأن « الهوى » الذى يستبعد الإسلاميين اليوم يمكن أن يستبعد غيرهم غدا ، وهكذا . ذلك خطأ وقع فيه بعض الإسلاميين فى مصر إبان الخمسينات ، حينما أيدت قيادة حركة الإخوان حل الأحزاب وحظر نشاطاتها ، فدارت عليهم الدورة بعد أشهر قليلة ، وعصفت بهم العاصفة .

إن الذين يدعون إلى ديمقراطية الاستثناءات يتحدثون عن شيء آخر غير الديمقراطية ، ويهيئون المسرح لميلاد ديكتاتورية مصغرة ، ينبغى ألا نستغرب نموها وتوحشها فى المستقبل .

وإذا اعتبرنا أن الإسلاميين ليسوا جنسا شريرا بحكم تكوينه الخلقى ، وأن ثقافتهم والتعاليم التى شكلتهم وتملكتهم يمكن أن توظف باتجاه الهدم كما يمكن أن تستثمر فى البناء وإشاعة الخير ، إذا سلمنا بمثل تلك البديهيات ، فإن التناول المسئول يفرض علينا أن نسلك نهجا آخر للتعامل مع ذلك الشبح الذى يسمى بالخطر الأصولى ، خصوصا وأننا لا نعرف وسيلة إنسانية « آمنة » يمكن أن تحذف بها قطاعات الإسلاميين الهائلة القائمة فى مجتمعاتنا ، فضلا عن أننا ندهش من توهم البعض بأن ذلك الحذف يمكن أن يتم بقرار أو مقالة !

إن الأجدى والأنفع هو أن يبذل جهد مكثف لتوفير مناخ التربية الديمقراطية فى

المجتمع ، تتسع فيه صدور الجميع « للآخر » المغاير ، والأنظمة فى مقدمة المطالبين بذلك . وذلك المناخ ، إذا توفر ، يهيىء بالضرورة الفرصة الأفضل لبث ثقافة الرشد والاعتدال التى تحفل بها التعاليم الإسلامية ، باعتبار أن الجماهير آنذاك ستكون أكثر استعداداً لتقبل واستيعاب تلك التعاليم .

ولا مجال هناك للدخول فى التفاصيل ، لأننا إذا اتفقنا على أن مبدأ الاستثناء من الديمقراطية هو بمثابة تفريغ لوظيفتها ، وإجهاض لها يهدد الجميع ، فإن الحديث فى تفاصيل البدائل المتاحة يمكن الخوض فيه من بعد .

وهو وضع لا يخلو من مفارقة ، لأننا كنا من قبل ندافع فى محيط الإسلاميين عن حق الآخر فى الوجود والمشاركة ، سواء كان ذلك الآخر غير مسلم أو علمانيا من أى مذهب ، وها نحن الآن نواجه ذات المشكلة مع العلمانيين ، حيث صرنا نحاول إقناعهم بحق الآخر الإسلامى فى الوجود والمشاركة !

ألا يدلك ذلك أيضاً على أن أزمة الديمقراطية متجذرة فى وعى الجميع ؟!

ثمة حاشية أخيرة على المسألة الديمقراطية تتعلق بحق « الآخر » فى المعارضة ، وإذ نعتبر أن الجميع يسلمون بكفالة ذلك الحق فى ظل أى وضع ديمقراطى ، فإننا لا نستطيع أن نخفى استغرابنا من إنكار البعض لذلك الحق فى ظروف معينة . وإذا كنا ضد استثناء فئات بذاتها من المجتمع من المشاركة الديمقراطية ، فإننا أيضاً ضد استثناء موضوعات بذاتها من المناقشة الديمقراطية .

على وجه التحديد ، فإننا لم نفهم تلك الحملة الضارية التى شنتها أقلام بغير حصر ، فى الصحف القومية خاصة ، على قادة أحزاب المعارضة لأنهم دعوا إلى بعض الإصلاحات الدستورية . فهؤلاء لم يفعلوا أكثر من أنهم مارسوا حقا مشروعا وطبيعيا كفلته لهم الديمقراطية . وليس هذا فحسب ، وإنما تعرضوا لأمر هو فى صلب مقومات وأولويات الحياة السياسية للبلاد .

لسنا هنا فى مقام الاختلاف أو الاتفاق مع ما دعوا إليه ، لكن ما يهمنا هو تقرير حقهم فى التعبير ، من حيث المبدأ ، بصرف النظر عن موضوع ذلك التعبير .

إن ديمقراطية الاستثناءات هى عودة إلى الوراء بكل المقاييس !

١٣ ضـرورة الحـزب الإسـلامى

لدينا إجابات وافية ومقنعة على السؤال : لماذا ينبغى ألا يقوم فى مصر حزب قبطى ؟! وبقى أن نحاول الإجابة على سؤال مقابل ، لا يقل أهمية هو : لماذا ينبغى أن يقوم حزب إسلامى ؟!

القصة ربما يعرفها الجميع . بدأت بذلك الإعلان الذى نشرته الصحف المصرية صبيحة يوم ١٦ فبراير عام ١٩٨٩ ، باسم المدعى الاشتراكى ، وفيه بيان للجنة شئون الأحزاب يشير إلى أن جماعة من المصريين قدموا طلبا بإقامة حزب جديد باسم « حزب السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية » ، تضمن الإعلان بيانا بأسماء المؤسسين ، واختتم بدعوة كل من يعترض إلى إثبات اعتراضه خلال المهلة التى حددها القانون . ولم يكن الأمر بحاجة إلى فحص أو تمحيص ، لأن قائمة الأسماء المنشورة كانت تشير صراحة إلى أن تلك دعوة لإقامة حزب للأقباط ، ليس بين مؤسسيه مسلم واحد .

منذ ذلك الحين ، وحتى كتابة هذه السطور ، والفكرة محل رفض كل من كتب أو عقب ، خصوصا بين الرموز القبطية ، وعلى رأسها البابا شنودة بطريرك الكنيسة القبطية فى مصر . وكان الملف الذى أفردت له مجلة « المصور » ثمانى صفحات (يوم ٢٤ فبراير ١٩٨٩) بمثابة شهادة النفى والإدانة للفكرة ، التى شارك فى إثباتها حشد كبير من الشخصيات القبطية المرموقة .

ولأن الذى قيل فى صدد فكرة الحزب القبطى فيه الكفاية ، فربما لا نجد ما يمكن إضافته على خلاصة الكلام ومصبه الأخير ، وإن كانت لنا ملاحظات على الحيثيات التى وردت فى بعض الشهادات ، سنثبتها بعد حين . لكن أكثر ما أثار انتباهنا ، واستدعى هذا الخطاب ، هو أن الحديث حول رفض الحزب القبطى ، انزلق بوعى أو بغير وعى باتجاه

الدعوة إلى مصادرة الدعوة إلى التصريح بحزب أو أحزاب إسلامية ، فى خلط يحتاج إلى مراجعة ومناقشة .

هذا المعنى ردده بعض المعقبين بصياغات مختلفة ، وتبناه محرر « المصور » ، الذى قرر فى افتتاحية العدد ما نصه : « إننا نرفض قيام أى حزب بين المسلمين أو بين الأقباط ، **فالذين يريدون أن يعملوا بالسياسة عليهم أن يبتعدوا بالأديان عن ساحة الاختلاف والحرب والقتال** » .

الملف – فى الداخل – بدأ بدعوة مماثلة جاءت على النحو التالى : إن مجتمعنا لا يتحمل **نغمة الحزب الدينى** . فليس من مصلحة الوطن ككل أن تظهر على السطح أحزاب دينية ، تتعدد معها المتاهات ، وتصاغ فى ظلها نعرة التطرف والتعصب والطائفية ... فهذا هو الموقف الخاطىء الذى نربأ بأنفسنا ومجتمعنا أن يسقط فى قبضته ويخضع لسطوته ، ويالها من قبضة وسطوة » .

هذا المنطوق لا تنفرد به مجلة « المصور » بطبيعة الحال ، ولكن عناصره ومفرداته تتردد فى معظم الكتابات الناقدة لفكرة الحزب الإسلامى ، التى تلوِّح بقائمة المخاوف التقليدية : الطائفية والتعصب والاقتتال ، ثم تبسط الورقة اللبنانية فى نهاية الأمر ، مشيرة إلى نهر الدم النازف من اثنى عشر عاما ، متسائلة : هل تريدون لبننة مصر ؟!

وعلى ذيوع هذه الكتابات وتعددها ، فإننا أشرنا إلى ملف « المصور » بوجه خاص ، لأنه أحدث ما صدر حول هذا الموضوع ، ولأنه جسد المنطق الذى بدأ برفض الحزب القبطى ، وهو فكرة عارضة طرأت لأشخاص مجهولين ، ثم انقض على فكرة الحزب الإسلامى التى تتبناها وتدعو إليها قطاعات عريضة وفاعلة فى المجتمع وفى العديد من المنابر العامة ، فأفرغ فيها كل سلبيات الحزب القبطى ، محاولا الإجهاز عليها من الأساس !

أى أن هذا التناول استثمر حالة المولود الذى مات قبل أن يولد ، وأنكره أهله ، لاغتيال جسم كبير لم تفلح محاولات إماتته طوال الأربعين عاما الماضية !

●

دعوانا تنطلق ، كما ذكرت ، من موقف معاكس تماما ، يعتبر أن ثمة ضرورة لقيام حزب

إسلامى ، ويزعم أن ما لا يحتمله مجتمعنا حقا وصدقا ، هو الضرر الناشىء عن محاولة تعطيل هذا المسعى بمختلف الذرائع والحجج .

لكننا قبل أن نبسط حجتنا فى هذه الدعوى ، نحسب أن هناك بعض الالتباسات التى تحتاج إلى إيضاح وضبط .

ما يحتاج إلى إيضاح – مثلا – أن دفاعنا ليس منصبا على حزب إسلامى بذاته ، وإنما هو على حرية وحق كل جماعة من الناس لديهم مشروع سياسى فى أن يكون لهم حزب أو منبر شرعى يعبرون من خلاله عن أنفسهم . فضلا عن أن إيماننا بالتعددية السياسية يدفعنا إلى قبول تلك التعددية فى المحيط الإسلامى ذاته ، بحيث يمكن أن تتراوح أنشطة العمل السياسى الإسلامى بين ما هو « ليبرالى » وما هو محافظ ، وإذا حدث وجرى استشهادنا بأية جماعة إسلامية قائمة فلن يكون ذلك إلا من قبيل الإفادة من تجارب العمل السياسى التى شهدناها ، أو القريبة من أذهان الجميع . هو فى الحقيقة محاولة للاتعاظ وليس تعبيرا عن أى انحياز !

مما يحتاج إلى إيضاح أيضاً أن إطلاق أوصاف التعصب والتطرف والعنف على العمل السياسى الإسلامى على إطلاقه وبكل صوره ، لا يخلو من مغالطة وتعسف . فتلك ظواهر موجودة عند الإسلاميين وعند غيرهم . وليس صحيحا أن استبعاد النشاط السياسى الإسلامى كفيل – تلقائياً – بعلاج تلك الآفات واستئصالها ، بل إننا نزعم أن أحد وسائل العلاج هى ترشيد هذا النشاط ، وإتاحة الفرصة لممارسته فى ظل الشرعية واحترام القانون .

التعصب والتطرف والعنف سمات موجودة فى الهند – بين الهندوس والسيخ – ولا شأن للإسلام بها . وهى موجودة فى لبنان ، التى يحذروننا من مصيرها كل حين ، بينما دستورها ينص على علمانية نظام الحكم .. وهكذا .

أما ما يحتاج إلى ضبط ، فهو بالدرجة الأولى تلك المصطلحات التى تلقى بغير حسابَ ، والتى تخلط ما بين هو طائفى وما هو دينى وما هو إسلامى . فالملاحظ أن الكلمات الثلاث تستخدم بمعنى واحد ، وترص رصا فى سياق واحد ، بتجاوز مخل للفوارق والحدود ، وبإهدار منكور لمعايير الدقة العلمية .

فالحزب الطائفى هو الذى ينطق باسم طائفة بذاتها ، أياً كانت ملتها ، ولا يلق بالا لبقية الطوائف الأخرى ، بحيث تكون العضوية لأبناء الطائفة دون غيرهم ، فضلا عن أن مصلحة الطائفة مقدمة على أية مصلحة أخرى .

والحزب الدينى قد يفسر السلطة على أساس دينى ، فيسند مصدرها إلى حق إلٓهى أو إلى نص دينى ، مما يشكل دعامة لما يسمى بالحكم الثيوقراطى ، الذى يقوم على ذلك المصدر العينى ، وليس على قبول المحكومين ورضاهم .

وقد يقوم الحزب الدينى على أساس عنصرى (كما فى إسرائيل) حيث يعتبر أن اليهود هم شعب الله المختار ، وهذه العنصرية تقربه من الحزب الطائفى .

أما الحزب الإسلامى فهو الذى يتبنى مشروعا حضاريا يصوغ الواقع على أساس من تعاليم الإسلام ، للمسلمين فيه نصيب على أساس القاسم العقيدى ، ولغير المسلمين فيه حق ودور على أساس من القاسم الحضارى . واعتراف الإسلام بالأديان الأخرى يفرض على الحزب الإسلامى أن يعتبر قضية الإخاء الدينى أحد المحاور الاستراتيجية فى برنامجه . وبالتالى فإن مجال حركة الحزب الإسلامى يتجاوز الطائفة ، ويتجاوز العرق ويتجاوز حدود المسلمين أنفسهم . فضلا عن أن رؤيته لمصدر السلطة تنطلق من الفكرة الرائجة بين الفقهاء ، التى تقرر بوضوح قاطع « أن الإمامة عقد » - بين الحكام والمحكومين - وإرادة الأمة هى الفاصلة فى بقاء الحاكم أو ذهابه .

هى صيغ ثلاث مختلفة ، وليست مترادفات كما يظن البعض . وبالتالى ، فإننا نضم أصواتنا إلى الرافضين لأحزاب الطوائف (التى هى الأساس فى الصيغة اللبنانية) - كما أننا نرفض الأحزاب الدينية ، الداعية إلى الثيوقراطية أو العنصرية . لكننا نقف على طول الخط مع إقامة الأحزاب الإسلامية ، بالمفهوم الذى أشرنا إليه . ونحسب أن التجاوزات التى تحدث من جانب بعض الإسلاميين ، والتى تشكل انتهاكا لهذا المفهوم ، لا تعالج أيضا - باستبعاد العمل السياسى الإسلامى وإلغائه ، وإنما بتصويبه وترشيده .

●

نجيب الآن على السؤال : لماذا ينبغى أن يقوم الحزب الإسلامى ؟

لدينا فى هذا الصدد مجموعة من الحجج والأسانيد هى :

١ – لأن هناك واقعا اجتماعياً تعيشه أمتنا لا سبيل للاستجابة إليه إلا بإتاحة الفرصة لمثل هذا الحزب . هناك قاعدة ضخمة من الجماهير – تشكل أغلبية بكل المعايير – تتوق لأن تصوغ حياتها فى ضوء تعاليم الإسلام ، والحزب أو الأحزاب الإسلامية هى الصيغة المشروعة فى العمل السياسى للتعبير عن تلك الرغبة .

والراصد لواقعنا العربى – والمصرى خاصة – يلاحظ أن العمل السياسى الإسلامى ينكر ويلاحق ويضرب منذ أربعين عاما . لكن تجمعاته السياسية مازالت مستمرة ، ومتوالدة ، ومتزايدة . وهو ما يعنى أن هذه الكيانات أو الأوعية مطلوبة ، لا هى مفتعلة ولا هى مفروضة .

٢ – لأن هناك واقعا عقيديا يستلزم ذلك . فالمسلم مكلف فى حياته العملية بتكاليف لا يستطيع أداءها إلا فى نظام حياة إسلامى . وحتى يبلغ غايته تلك فينبغى أن يوفر له الإطار الدستورى والقانونى القائم فرصة عرض مشروعه بأسلوب مقبول سياسيا وديمقراطيا ، والصيغة الحزبية توفر هذا الأسلوب للإسلاميين ولغيرهم .

وإغلاق باب العمل السياسى الشرعى أمام الإسلاميين ، يؤدى إلى نتيجتين سلبيتين للغاية :

- فهو دعوة للجميع لكى يتجهوا إلى العمل السرى ، بكل مخاطره التى ليست خافية على أحد . وهو ما نرفضه ونسعى إلى حث الجميع على تجنبه .
- وهو دليل على إدانة الممارسة الديمقراطية ، والتشكيك فى جدوى تعامل الإسلاميين معها . وذلك موقف تتبناه بعض الفصائل المتطرفة ، وتجاهد الفصائل المعتدلة لإثبات خطئه .

٣ – يتصل بهذا العنصر أمر آخر يتمثل فى الخطأ الفادح الذى باتت تصاغ به الدعوة إلى الوحدة الوطنية فى زماننا ، من جانب بعض الأطراف . إذ أصبح هؤلاء يطالبون بإخراج الإسلام من العمل السياسى حتى يصبح الطريق ممهدا أمام تحقيق الوحدة الوطنية . وافتتاحية مجلة « المصور » التى مررنا بها تصرح بذلك بغير مواربة ، رافعة ذلك الشعار الذى بات يتردد على ألسنة مختلف أهل السياسة ، والقائل بأن « الدين لله والوطن للجميع » – وهو بالمناسبة شعار حزب الكتائب اللبنانى ، الطائفى المارونى !

إذا قلّبنا هذه الدعوة ، وأعدنا النظر فى مغزاها ، فسوف نجد أنها رسالة موجهة إلى المسلمين خلاصتها أن استبعاد الشريعة من الواقع العملى – السياسى والاجتماعى – هو شرط تحقيق الوحدة الوطنية . أى أن إضعاف إسلام المسلم هو الثمن الذى تتحقق به الوحدة المنشودة . بالتالى ، فعليك أن تختار : بين أن تتمسك بالعقيدة والشريعة ، فتشق الصف الوطنى وتهدر أساس السلام الاجتماعى ، أو أن تتنازل عن الشريعة ، وتتمسك بالعقيدة فقط ، لتجنى وحدة الصف وتحقق السلام الاجتماعى .

وتلك صياغة مغلوطة وخطرة .

مغلوطة لأنه ليس صحيحا أن التمسك بالشريعة أو تطبيقها يؤدى بالضرورة إلى الإخلال بالوحدة الوطنية ، وشهادة النصوص الشرعية وشهادة التاريخ تثبت ذلك .

وخطرة لأنها تعمق من التوتر ، بل تولد قدراً لا يستهان به من الحساسية من جانب المسلمين تجاه إخوانهم المسيحيين . حيث يستشعر الأولون أن المسيحيين يشترطون عليهم التنازل عن جزء من دينهم مقابل مبادلتهم السلام والود !

٤ – على صعيد آخر ، فإننا عندما نثبت أن الاشتغال بالعمل السياسى هو جزء من الالتزام الدينى عند المسلمين ، فإننا نضيف بأن الأمر على عكس ذلك تماما إذا ما تحدثنا عن الالتزام الدينى عند المسيحيين . فالمسلم الحق هو الذى يغطى بالتعاليم دينه ودنياه ، بينما الإيمان المسيحى الحق هو الذى يفصل بينهما ، معطيا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله – لأنه لا يقدر أحد أن يخدم سيدين ، طبقا لنصوص إنجيل متى .

والأمر كذلك ، فإن الحزب الإسلامى يجد فى التعاليم مضمونا عقيديا يصوغه فى برنامجه السياسى والاقتصادى والاجتماعى – أما الحزب القبطى فإن طبيعة البناء العقيدى لا توفر له مضمونا مسيحيا يصوغ به برنامجه المفترض – وتلك نقطة لم يذكرها الرافضون لفكرة الحزب القبطى ، إذ تحدث الجميع عن اللافتة والمبدأ ، ولم يتطرق أحد منهم إلى المضمون .

هذا التصور يرتب نتيجة أخرى تهمنا ، وهى أن دعوة مباشرة العمل السياسى الإسلامى ، فضلا عن أنها تعد استجابة للالتزام الدينى ، فإنها إذا ما بلغت مداها وأقامت مشروعها السياسى ، لا تطالب المسيحيين أو الأقباط بأى تنازل عقيدى . بينما مصادرة العمل السياسى الإسلامى محملة بدعوة للتنازل عن جزء من الالتزام العقيدى . وهذا مطلب يتعذر قبوله من جانب جماهير المؤمنين .

٥ - إضافة إلى هذا وذاك ، فإن الواقع السياسى المصرى أفسح المجال للعمل السياسى على أساس من الأيديولوجيا . وبمقتضى ذلك فقد قبل فصيلاً سياسياً يدعو إلى الاشتراكية والماركسية . الأمر الذى يستغرب فى ظله أن يستبعد الداعون إلى المشروع الإسلامى من الساحة . لأننا إذا قبلنا بمبدأ التعددية السياسية ، واحتملت تلك التعددية الدعوة إلى مبادىء مثل الماركسية ، فمن حق الجماهير العريضة المسلمة أن تتساءل بدهشة عن السبب فى عدم احتمال الدعوة الإسلامية كمشروع سياسى معتمد فى الساحة .

لقد واجهت تونس هذا الوضع الشاذ فى ظل حكم الحبيب بورقيبة ، حيث بلغت المفارقة مداها العبثى ، عندما سُمِح بإقامة حزب شيوعى ، وصُرِّح له بالعمل ، بينما ظل حتى اللحظة الأخيرة معارضا - بل معاديا - لإقامة حزب إسلامى ، ومصرا على إعدام قادته !

٦ - ثمة واقع دستورى تعترف به كل الديمقراطيات الحديثة يقوم على مبدأ « حكم الأغلبية وحقوق الأقلية » . ولسنا نفهم لماذا تقبل كل ديمقراطيات الأرض تطبيق المشروع السياسى الذى تتبناه الأغلبية ، بينما ينكر على المسلمين فى بلادنا مباشرة هذا الحق ؟

وما ندعو إليه دون ذلك بكثير . إذ لا تتجاوز دعوتنا حدود التصريح للذين يمثلون عقيدة الأغلبية بأن يعرضوا مشروعهم السياسى على الأمة ، من خلال المنابر الشرعية المتاحة لمختلف أصحاب العقائد السياسية .

وما ينبغى أن يشغلنا حقا هو حجم وطبيعة الضمانات التى يوفرها مشروع الأغلبية للأقليات الموجودة فى البلاد ، سياسية كانت أم دينية وينبغى ألا نتحرج من استخدام مصطلح الأقلية ، فهو قائم وراسخ فى عالم السياسة ، فضلا عن أنه يعبر عن واقع لا سبيل إلى إنكاره . ومن واجب الجميع أن يسعوا إلى التعامل مع ذلك الواقع بالقدر الواجب من الاحترام ، الذى لا ينتقص من حق أحد أو من قدره .

●

مسألة الصراع الطائفى و « اللبننة » وهم صنعناه وصدقناه !

إذ دأبت أطراف عدة على تلويث العمل السياسى الإسلامى ، ورميه بكل نقيصة ، لتصفية حسابات بعضها سياسى وبعضها فكرى .

أثناء مسلسل الصدام بين بعض الجماعات الإسلامية والسلطة ، حرص الإعلام الأمنى على تشويه صورة كافة دعاة المشروع الإسلامى ، بل وإلى تشويه موقف الإسلام ذاته من مختلف القضايا التى تشغل الناس . وكان اللعب بالمسألة الطائفية ، وإثارة الحساسية وتلغيم العلاقة بين المسلمين والأقباط ، أحد تلك الأساليب الخطرة التى اتبعت .

أقرب « موقعة » يمكن التدليل بها على صحة ما نقول ، تتمثل فى تجربة الانتخابات البرلمانية المصرية ، التى جرت فى صيف عام ١٩٨٧ . وهى لم تكن صداما مباشرا مع السلطة بالمعنى الشائع ، بل كانت مجرد منافسة على كسب الأصوات وجمع الأنصار . ومع ذلك فإن الإعلام الأمنى وهو يشهر بالمرشحين الإسلاميين ، ليصرف الناس عنهم ، لم يتردد فى تجريح موقف الإسلام من غير المسلمين ، الذى اعتبرته الأبواق الإعلامية داعيا إلى تحويل الأقباط إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، يطالبون بدفع الجزية ، ويمنعون من المشاركة السياسية ، ومن الوظائف العامة ، وترفض شهاداتهم أمام المحاكم !

هذه النغمة ظلت أحد محاور الخطاب الإعلامى فى شهرى مارس وإبريل من ذلك العام . وقتذاك - فى ٥ مايو - كتبت مقالا بعنوان « جراح انتخابية » ، أثبت فيه ذلك الموقف الخطر ، ثم قلت ما نصه : ولسنا نجد معركة مهما بلغ شأنها تستحق أن يضحى لها بتلغيم العلاقة بين أبناء الوطن الواحد على ذلك النحو . فضلا عن أننا من الأساس لا نجد سببا واحدا وجيها يستدعى الزج بهذه العلاقة فى حلبة الصراع الانتخابى ، لكنه النزق والشطط غير المحسوبين ، بل غير المسئولين !

وقلت : ماذا عسانا أن نفعل الآن ، وقد انتهت المعركة ، وانصرف المدعوون والمتصارعون ، وبقى ذلك اللغم راقدا فى بطن التربة المصرية ؟ - وكيف نسارع إلى نزع الفتيل منه وإبطال مفعوله ، قبل أن ينفجر ونحن عنه غافلون ؟ .. ثم ، كيف نرمم الصدع ، بحيث تعود العلاقة بين أبناء الوطن الواحد ، إيجابية ومستقيمة ، كما كانت طوال القرون التى خلت ، بغير هواجس أو مخاوف ؟

هذا نموذج واحد لحلقات المسلسل الخطر الذى يعرض علينا بين الحين والآخر ، معمقا الفجوة بين المسلمين والأقباط ، وداعيا إلى مزيد من الفتور والتوهين فى العلاقة بين أتباع الديانات السماوية ، وبين أبناء الوطن الواحد .

من ناحية أخرى ، فإن صراع العلمانيين مع الإسلاميين ، استخدم فيه السلاح ذاته .

ففى سياق تبادل الاتهامات بين الاثنين ، لم يتردد الأولون فى توجيه مختلف السهام المسمومة والقنابل الجرثومية والحارقة باتجاه علاقة المسلمين والأقباط ، ضمن مخطط الغارات المنتظمة على مختلف بنود المشروع السياسى الإسلامى . وقد كانت لنا فى العام الماضى مساجلات عدة مع تلك الكتابات ، التى ظهرت فى الصحف ، أو تلك التى خرجت فى مؤلفات وكتب ، مرددة مختلف مفردات قاموس التشهير بالإسلاميين والتخويف من مشروعهم السياسى .

هذه التعبئة غير الصحية خلقت مناخا رديئا أضر كثيرا بالعلاقة بين المسلمين والأقباط ، واستدعت إلى الوعى العام المسألة الطائفية واحتمالات « الحرب والقتال » – التى لوح بها محرر « المصور » صراحة . وبمضى الوقت ، تحولت تلك الافتراضات المفتعلة إلى مسلمات تلقى أثناء أى حوار ، وإلى حجج يتداولها الكتاب والمعنيون بغير مراجعة أو تدبر .

●

لسنا ننزه الإسلاميين عن الخطأ . ولسنا ندعى أنهم فى خطابهم أو فى ممارساتهم تعاملوا مع غير المسلمين بصورة مسئولة ، تعبر بصدق عن موقف الإسلام المشرف من تلك القضية . وإنما نذهب إلى أن بعض الإسلاميين إما أنهم أساءوا الفهم أو التصرف فى هذا الموضوع ، أو أنهم تجاهلوه ولم يعطوه ما يستحقه من عناية وتقدير .

ذلك أمر نسجله ، وندينه ، من منطلق إسلامى ، قبل المنطلق الوطنى التوفيقى . ولا أريد أن أكثر من الاستشهاد بما كتبت فى هذا الصدد ، لكنى أزعم أن محاولة تصحيح هذا الموقف ، كانت وما زالت أحد المحاور التى أدور حولها وألح عليها .

هذا القصور فى فهم بعض الإسلاميين هو من ثمار التربية الإسلامية الرديئة ، التى يدعو كثيرون إلى تصحيح مسارها وترشيدها . وقد أزعم أن دعوتنا إلى مشروعية العمل السياسى الإسلامى خطوة على طريق تصحيح موقف الإسلاميين من مختلف القضايا العامة المثارة فى الساحة .

نعترف بأن تلك ثغرة قائمة فى الخطاب الإسلامى المعاصر ، لا نريد أن نبالغ فى حجمها ، لكننا لا نرى أنها تعالج بتقويض البناء كله ، وإلغاء الحضور السياسى الإسلامى – فهكذا فعلت الدبة التى قتلت صاحبها ، وهى تزيح عن وجهه الذبابة !

بقيت مسألة « اللبننة » التى يلغط فيها كثيرون ، كلما أثير موضوع الحزب الإسلامى ، وهى واحدة من الأغاليط التى تدس على العقول لإفساد الوعى وتعميق المخاوف والهواجس .

ذلك أنه لا وجه للمقارنة بين الوضع فى كل من لبنان ومصر . فالعمل السياسى فى لبنان هو فى الأساس عمل طائفى ، وبناء الدولة ذاته يقوم على فكرة الطوائف . إذ الأحزاب والمناصب الرئيسية موزعة – طبقا للدستور – بين الموارنة والسنة والشيعة والدروز – وهى صيغة لا تعرفها مصر ، ونتمنى ألا تعرفها . فضلا عن أن هذه الطوائف لها جيوش صغيرة – ميليشيات – مسلحة بمختلف الأسلحة الثقيلة والخفيفة ، وهو أمر لا نظير له أيضا فى مصر . ولئن قيل إن جماعة الإخوان – مثلا – كان لها جهازها السرى المسلح ، فإن ملابسات نشأة هذا الجهاز محل جدل لم يحسم ، خصوصا وأن الإخوان يصرون على أنه تأسس لمقاومة الاحتلال وللحرب فى فلسطين ، إضافة إلى أنه فى أسوأ انحرافاته استخدم ضد السلطة ، ولم يستخدم ضد القوى السياسية أو الاجتماعية الأخرى . ومع ذلك ، فالثابت أن الإخوان الآن قد تجاوزوا تلك المرحلة ، وما انفكوا يعلنون توبتهم ، ويثبتونها ، كلما جاء ذكر العمل السرى أو المسلح .

أين احتمالات « اللبننة » إذن ، تلك التى يلوحون بها ؟

●

أزعم أن تجربة حركة الإخوان ، تحت قيادة الأستاذ حسن البنا ، جديرة بالتقدير والاحتذاء ، خصوصا فى مسعى تعميق الإخاء الدينى بين المسلمين والأقباط فى مصر .

فقد كان للرجل علاقات وثيقة وحميمة ببعض الرموز القبطية ، من أمثال لويس فانوس ، عضو مجلس النواب ووهيب دوس المحامى ، ومكرم عبيد ، وهو السياسى الوحيد الذى سار فى جنازة البنا . وكان لويس فانوس من المشاركين فى « حديث الثلاثاء » الذى كان يقام أسبوعيا بدار الجماعة فى القاهرة .

وكان البنا حريصا على إشراك الأقباط فى مسيرة الجماعة ، ففضلا عن أنه كان يدعو قياداتهم الدينية لحضور لقاءات المحافظات ، فإنه ضم ثلاثة من رموزهم فى إحدى اللجان السياسية (فانوس ودوس وكريم ثابت) . وقبلت عضوية أحد الأقباط فى نادٍ للإخوان

بطنطا ، وعرض آخرون فى الدلتا دفع اشتراكات لمقار الجماعة باعتبارهم إخوانا مصريين .

ويذكر فى هذا السياق أنه عندما رشح البنا نفسه لعضوية مجلس النواب فى سنة ٤٤ ، كان وكيله فى دائرة الطور يونانيا مسيحيا متمصرا ، هو باولو خريستو .

وكان من نتيجة هذا السلوك أن ساهم الأقباط فى التبرع لإقامة دار الإخوان الجديدة بحى الحلمية فى القاهرة ، وتعددت برقيات المودة والتأييد من أبرشيات أسيوط وسوهاج ، كما سمعت من المرشد الحالى الأستاذ محمد حامد أبو النصر ، الذى كان أحد قيادات الإخوان فى محافظة أسيوط ، وواسطة الاتصال بين البنا وبين أقباط الصعيد .

ما نريد أن نقوله هو أن أى حزب إسلامى يسعى إلى تكريس الإخاء الدينى مع غير المسلمين ، فيوادهم ويتعاون معهم فى الخير والبناء ، إنما يلتزم بالموقف الإسلامى الصحيح ، فضلا عن أنه يحبط كل دعاوى الطائفية ، والفرقة والاقتتال ، التى تلصق عسفا وظلما بالعمل السياسى الإسلامى ، وأحسب أن التحالف الإسلامى عندما أيد أحد المسيحيين بأسيوط فى انتخابات ٨٧ ، كان ساعيا على هذا الطريق .

إن الوحدة الوطنية تتكرس بحزب إسلامى رشيد وليس العكس !

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٩٣ / ٣٦٤١

I.S.B.N 977 — 13 — 0081 — 4

مطابع الأهرام التجارية ـ قليوب

هذا الكتاب

إما الإسلام وإما الديمقراطية !

هذه هى الفكرة الرائجة فى أوساط عديدة ، ليس فقط فى العالم الغربى ، وإنما أيضا بين بعض الشرائح فى العالم العربى والإسلامى . لقد أصبحت هذه القضية تحتل مكانا بارزا فى اهتمامات مختلف مراكز البحوث ومنابر الإعلام ، ويشتد الجدل حولها ويخرج أحيانا عن جادة الصواب .

وفى كتابه هذا يسهم فهمى هويدى فى الحوار محاولا فض الاشتباك المفتعل بين الإسلام والديمقراطية ، مقررا أنه « لن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام » و « لن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية » وأن الجمع بين الاثنين هو من قبيل « العلوم بالضرورة » من أمور الدنيا . وأن هذه المصالحة بينهما إن لم تكن قائمة فعلينا أن نخترعها بأى شكل كان ، تأمينا للحاضر والمستقبل .

الناشر

مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام
التوزيع فى الداخل والخارج : وكالة الأهرام للتوزيع
ش الجلاء - القاهرة

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر